اشاعت نمبر: ۱۸۵

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق دوم ، کتاب العتاق

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی اسلم بن مفتی اشرف سارودی

مفتی صفوان بن صادق سارودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۸۵

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سال دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق دوم ، کتاب العتاق

مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر:

مفتی اسلم بن مفتی اشرف سارودی

مفتی صفوان بن صادق سارودی

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب الطلاق جلد: دوم، کتاب العتاق)

◆ مرتبین: متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر
مفتی اسلم بن مفتی اشرف سارودی
مفتی صفوان بن صادق سارودی

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیرنگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ربیع الاول ۱۴۴۵ھ مطابق ستمبر، ۲۰۲۳

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۵

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست

عرض ناشر

ابن عابدین اور علامہ شامی سے مشہور شیخ محمد امین بن عمر رحمہ اللہ؛ کو علماء و فقہاء کے درمیان 'محقق' کا لقب دیا جاتا ہے، ان کے القاب میں یہ سب سے زیادہ مشہور اور علمی اعتبار سے حقیقت کی ترجمانی کرنے والا لقب ہے۔

محقق کسے کہتے ہیں؟ یہ لفظ 'حق' سے ماخوذ ہے، اور حق واقع سے مطابقت و موافقت کو کہتے ہیں۔ پس محقّق وہ شخص ہوا: جو 'حق' کی تعیین کرنے والا ہو۔ حقَّقَ الرجلُ إذا قال هذا الشیء هو الحق کقولک صدَّق۔ پس محقق وہ شخص ہے جو شخص اپنی ذہانت، فطانت، فہم، فراست اور قوتِ غور وفکر کے ذریعہ اشیاء اور معانی کی ایسی وضاحت کرے جو واقع کے مطابق ہو اور باطل کی ملابست سے پاک ہو۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة، و دقائق لطيفة، فإنه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل.

یہ تفسیر کے اعتبار سے 'محقق' کی تعریف ہوئی، اس سے دیگر علوم وفنون کے محقق کی تعریف بھی سمجھی جاسکتی ہے۔

فقہِ حنفی کے باب میں علامہ شامی میں یہ شانِ تحقیق بدرجہ اتم موجود تھی، اور حاشیہ رد المحتار کے مطالعہ سے ہی یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔ یہاں فقط ایک نمونہ پیش

کیا جاتا ہے:

چہرے کی حد بیان کرتے ہوئے فقہاء نے 'مابین شحمتی الأذنین' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ غور کرنے کی بات ہے کہ فقہاء نے ما بین الاذنین کہنے کے بجائے شحمتین کا ذکر کیوں فرمایا؟ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ شحمتین رخسار کے اس حصے سے متصل ہوتے ہیں جسے عذار (کنپٹی) کہتے ہیں اور اس کا دھونا واجب ہے، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا ہے کہ شحمتین کا دھونا بھی ضروری ہو؛ پس چہرے کی حدود میں ان کا خصوصی ذکر اس شبہ کو دفع کرنے کے لیے ہے۔ (منهجية الإفتاء، ابن عابدين أنموذجاً، ص:۱۱۹)

علامہ شامی کی اس شانِ تحقیق کا حقیقی مظہر ان کی کتاب حاشیۂ ردالمحتار ہے۔

فقہی تحقیق کا اعلیٰ نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کتاب کی دوسری خوبی یہ ہے کہ مختلف اقوال میں ترجیح؛ مفتی بہ قول کی تعیین؛ متون، شروح، فتاوی میں ترتیب اور افتاء (فتوی نویسی) کے اصول وآداب کا عملی نمونہ ہے۔ اپنی مشہور کتاب 'شرح عقود رسم المفتی' میں فقہِ حنفی کی تحقیق وتنقیح کے جو اصول انہوں نے بیان کیے ہیں؛ ان کا مکمل اجراء اور انطباق اس ضخیم کتاب میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے۔

مذکورہ دونوں وجہوں سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ طلبۂ افتاء کی تدریب میں یہ کتاب کتنی اہم ہوگی؟

چنانچہ جب 'تدریب الافتاء' کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالب شامی' کی رائے پیش ہوئی تو یہی رائے سب سے بہتر قرار پائی اور حلِ مطالب کو ہی عنوان متعین کر دیا گیا۔ گذشتہ سالوں میں تکمیلِ افتاء کرنے والے طلبہ نے

جس قدر 'مطالب' حل کیے تھے، اس کے آگے کے ابواب اور مطالب اس جماعت کے طلبہ پر تقسیم کیے گیے۔ ہمارے سامنے موجود یہ حصہ مابقیہ کتاب الطلاق، ظہار، عدت،، ثبوتِ نسب، نفقہ، کتاب العتق وغیرہ کے مطالب پر مشتمل ہے۔ اورامسال تدریب الافتاء کی تکمیل کرنے والے مولوی اسلم بن مفتی اشرف سارودی اور مولوی صفوان بن صادق سارودی سلمہما کی کاوش ہے۔

دونوں عزیزوں کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق و تالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'ردالمحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔ والسلام۔

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں۔ فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمر تاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدرالمختار" (مؤلفہ؛ علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لا جواب اور بے مثال حاشیہ بلکہ عمدہ کتاب "ردالمحتار علی الدرالمختار" آپ کی حیات جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہو جاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک و تردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

مشہور شامی فقیہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ تحریر فرماتے ہیں:

فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی میں قول راجح کی مراجعت کے لئے "ردالمحتار" مصدر کی حیثیت رکھتی ہے، اور فقہاءِ احناف کی کتبِ فتاوی و کتبِ ترجیح میں جامع ترین کتاب ہے، نیز متقدمین فقہاءِ احناف کے منتشر اقوال کی تحقیق کے لئے چھلنی کے مانند ہے، یہاں تک کہ جو فتویٰ "ردالمحتار" کی مراجعت کے بغیر دیا جائے بالعموم

وہ بے وزن سمجھا جاتا ہے۔

هذا الكتاب (رد المحتار) هو أجمع كتاب فی الفقه الحنفی من كتب الفتوى والترجيح،... ويعتبر لدى علماء المذهب 'منخل المذهب فيما عليه الفتوى' ولا يكاد يعول على فتوى فی الفقه الحنفی دون الرجوع الى هذا الكتاب. (تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامی فی القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية: ٨٦)

اسی طرح مشہور فقیہ علامہ وھبہ زحیلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن عابدین شامی جو شام کے بڑے فقیہ سمجھے جاتے تھے،آپ کی کتاب "رد المحتار" ترجیحاتِ اقوالِ فقہاءِ احناف وتحقیقات میں حرف آخر ہے۔

تعتبر حاشية ابن عابدين (١٢٥٢هـ) علامة الشام وهی 'رد المحتار على الدر المختار' خاتمة التحقيقات و الترجيحات فی المذهب الحنفی (فقه الاسلامی وادلته: ١/ ٦٩)

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں،اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت و تدقیقات کا نچوڑ آ گیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کی مراجعت کا التزام فرما کر کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنانے کی سعی فرمائی ہے؛ تاکہ ناقلِ اول کے قول یا فہم سے کسی غلطی کے درآنے کا احتمال وامکان ختم ہوجائے، ورنہ بسا اوقات ناقل اول کی غلطی نقل درنقل ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ خود علامہ شامیؒ نے شرحِ عقود میں اس بات کو کئی مثالوں سے واضح فرمایا ہے، نیز فقہاءِ متقدمین کے اقوال میں ترجیحِ راجح، تطبیق بین الروایات اور اطلاق کی تقیید سے علامہ محققؒ نے اپنی کاوش کو ایسا وزن دار اور مرجع بنا دیا کہ ایک مفتی یا طالبِ افتاء اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا؛ اس کو چھوڑ کر دوسری کتب سے فتویٰ دینے میں وسیع مطالعہ

اور کثیر مراجعت کے باوجود ترجیح، تطبیق یا تقییدِ مطلق میں خطاء کا احتمال باقی رہ جاتا ہے۔ فجزاہ اللہ خیراً۔

ان سب کے باوجود موصوف محققؒ کے حزم اور احتیاط پسند طبیعت نے انہیں افراط وتفریط سے پاک رکھا، چنانچہ حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ رقم فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین شامیؒ انتہائی کثیر المطالعہ ہونے کے باوجود اس قدر تقویٰ شعار ومحتاط بزرگ ہیں کہ عام طور سے اپنی ذمہ داری پر کوئی مسئلہ بیان نہیں کرتے، بلکہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے اپنے سے پہلے کی کتابوں میں سے کسی نہ کسی کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، اگر ان اقوال میں بظاہر تعارض ہو تو ان کو رفع کرنے کے لئے بھی حتی الامکان کسی دوسرے فقیہ کے قول کا سہارا لیتے ہیں اور جب تک بالکل مجبوری نہ ہو جائے خود اپنی رائے ظاہر نہیں فرماتے، اور جہاں ظاہر فرماتے ہیں وہاں بالعموم آخر میں "تامل" یا "تدبر" کہہ کر خود بری ہو جاتے ہیں اور ذمہ داری پڑھنے والے پر ڈال دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات الجھے ہوئے مسائل میں ہم جیسے لوگوں کو ان کی کتاب سے مکمل شفا نہیں ہوتی۔

لیکن یہ طریقہ "ردالمحتار" میں رہا ہے، مگر چوں کہ علامہ شامیؒ نے "البحر الرائق" کا حاشیہ "منحۃ الخالق" اور "تنقیح الحامدیہ" بعد میں لکھا ہے، اس لئے ان کتابوں میں مسائل زیادہ منقح انداز میں آئے ہیں، جنہیں پڑھ کر فیصلہ کن بات معلوم ہو جاتی ہے۔ (ماہنامہ البلاغ، اشاعت خصوصی، مفتی اعظم نمبر: ۴۲۰، ۴۲۱)

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور

پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کے مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نو آموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہو جاتی ہے، بنا بریں ضرورت تھی کہ "رد المحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

چنانچہ سب سے پہلے سن ۱۴۴۲ھ کے طلبہ سے برادر مکرم جناب مولانا مفتی فرید صاحب کاوی زید مجدہ کے زیرِ اشراف ونگرانی اس کام کا آغاز کرایا گیا، مفتی صاحب ماشاء اللہ بہت ہی محنتی، عرق ریز اور تحقیقی مزاج کے حامل ہیں، اس لئے ان کے زیر نگرانی لکھے جانے والے یہ مقالات اہل علم و افتاء کی نظر میں وقیع اور قیمتی سوغات ثابت ہوئے اور علماء و مفتیان کرام کی طرف سے جامعہ کے ارباب انتظام سے اس کی تکمیل کی درخواست کی گئی، اور یوں یہ تسلسل برقرار رکھا گیا۔

ہمارے یہاں جامعہ، جمبوسر میں جب سے شعبۂ تدریب الافتاء شروع ہوا ہے، تب سے یہ معمول رہا ہے کہ تدریب الافتاء سال دوم کے طلبہ کے لئے سندی مقالہ لکھنا لازم قرار دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مختلف موضوعات پر بہت عمدہ اور مفید تحقیقی مقالات بلکہ کتابیں منظر عام پر آ کر علماء اور طلبہ سے دادِ تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

آپ کے ہاتھوں میں موجود کتاب بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے، جو مابقیہ کتاب الطلاق (ظہار، لعان، عدت، ثبوتِ نسب، حضانت، نفقہ وغیرہ)

اور کتاب العتق کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان مفتی اسلم بن مفتی اشرف سارودی اور مفتی صفوان بن صادق سارودی کی کاوش کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان وبیان ایک منجھے قلم کا رسا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سرمایہ ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کی عرق ریزی پر جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور ہر سہ مرتبین کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت وحوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ور فرمائے، دریائے علم وفقہ اور میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔آمین

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

تمہید

شب وروز کے گہرے فقہی مطالعہ کے بعد؛اساتذہ ومشائخ کے سامنے ہدایہ، کنز، بحر، درمختاراوراس کے حواشی وغیرہ کتابوں کی مکرر وسہ کرر جامع خواندگی کے بعد؛نصوصِ مذہب،تخریجاتِ مجتہد،اورابحاثِ فقہاء سے واقفیت کے بعد؛ایک ہزار سے زائد مآخذ ومراجع سے استفادہ اوران میں مذکور مسائل و دلائل کی مراجعت و مقارنت کے بعد؛اصولِ ترجیح،قواعدِ تخریج،طریقِ تطبیق پر کاربندرہ کرمرتب کیا ہوا؛ مذہبِ حنفی کی تدوینِ جدید کانمونہ و پیمانہ کہا جانے والا ابن عابدینؒ کا یہ حاشیہ، کامل و شامل، جامع و مانع اورعمیق ودقیق ہی ہوگا؛یہ بدیہی ویقینی حقیقت ہے۔

حق یہ ہے کہ مبادی و مقاصد، اصول وفروع، دلائل و مسائل وغیرہ وہ لوازمات واوصاف جوکسی کتاب کومتعلقہ فن کا مآخذ قرار دینے کے لیےضروری ہیں، وہ تمام اس کتاب میں بدرجۂ اتم موجود ہیں،اوراسی لیے یہ کتاب زمانۂ تصنیف سے لےکرآج تک علماءِ احناف کے مابین فتوی وقضا کا واحد ایسا ماخذ ہے کہ اس ایک کتاب پراکتفاء کرنا مفتی وقاضی کے لیے معیوب نہیں سمجھا جاتا؛اوروہ بھی اس حال میں کہ تمام دیگر دبستانِ فقہ کی بہ نسبت فقہِ حنفی میں اقوال واختلاف کاتنوع اورسب سے بڑھ کر ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ امر بھی بدیہی ہے کہ فنِّ منظم اورنصِّ مرتب کے اس مرقع میں مذکورتمام مسائل ومطالب بھی ہمہ جہتی کمال کے حامل ہوں گے،یعنی مسئلہ

کے تمام گوشوں ، دلیل کے تمام پہلو اور استخراجِ حکم کی تمام راہوں کا احاطہ کیا گیا ہوگا۔

اس لیے یہ کہنا غلط نہیں کہ کتبِ احناف میں باعتبار قبول و تداول سب پر غالب ، اخذ و استفادہ میں فائق تر اور اعتماد و استناد میں لائق ترین اس کتاب کی خصوصیات کا ادراک و احاطہ کرنا اور اوصاف وکمالات نیز دقائق وفوائد کو قیدِ شمار میں لاکر پھر سلسلۂ تحریر میں اس کو ضبط کرنا یقیناً مشکل کام ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے علمی عمق اور معنوی تفوق کے کناروں تک رسائی بہت مشکل ہے۔

کتاب کی حقیقت اور صفت کوئی اور کیا بیان کرتا ؟ علامہ شامیؒ نے خود ہی اعجاب نفس سے مجتنب اور انعامِ رب کے معترف ہوکر کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے وہ پوری حد تک وافی اور شافی ہے۔

دینی وفقہی تصانیف کی دنیا میں ایسے چند ہی مصنف ہوں گے جنھوں نے علامہ شامیؒ کی طرح خود اعتمادی کے ساتھ اپنی کتاب کا تعریفی و تفصیلی تعارف کروایا ہو۔عموماً مصنفین اپنی ناقص العلمی کا اظہار و اقرار کر کے سہو وتسامح سے عفو وتدارک کی درخواست کرتے نظر آتے ہیں، مگر اللہ تعالی نے جس بندے کو کسی خاص مقصد کے لیے پیدا کر کے خصوصی علم و ہنر سے نوازا ہو، اور بندہ بھی مرضیٔ مولی کا ادراک کر کے اس میں دل وجان سے نچھاور ہو گیا ہو اسے حق ہے کہ کمالِ ذاتی کی نہ سہی ، عطاءِ الٰہی کی منادی ضرور کر دے، تاکہ لوگ مرادِ حق اور مقصدِ رب سے واقف ہو جائیں۔

بہر حال! علامہ شامیؒ نے ابتداءِ کتاب میں جلد:۱،ص:۳-۵ پر اور جلد:۱۲، ص:۴۲۴، ۴۲۵؛ کتاب الحدود، باب قطع الطریق کے اخیر میں مآخذ و مصادر کے

متعلق،طریق تصنیف وتالیف اورنفسِ کتاب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے،اس کا ماحصل اردو میں نقل کررہا ہوں۔

آفاقِ عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب (الدر المختار) پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا،اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہوگئی تھی،بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

چوں کہ میں نے اس کتاب کی دشوار گذار وادیوں کی کٹھنائیوں پر جوشیلی جوانی کی رعنائیاں نچھاور کر کے کتاب کے اہم واکثر پنہاں مطالب اور نامانوس مسائل کو اپنی فہم وفکر کی جال میں جکڑ کر قرطاس وقلم کے کھونٹے سے باندھ لیا تھا،اور الفاظ کے پردوں اور ترکیب کے خیموں میں پنہاں مانندِ حور وغلمان معانی کی نقاب کشائی میرے سامنے ہو چکی تھی ؛اوراس کتاب نے بھی شب وروز کی ہم نشینی اور داستاں سرائی کے طفیل اپنے اسرار ورموز مجھ پر کھول دیے تھے،اس لیے آخرش میں نے صفحاتِ کتاب کی لطیف تختیوں کے کناروں پر وہ کشیدہ کاری شروع کردی جو اس کتاب کو مزید تابندگی بخش دے۔

پھر انجامِ کار خوفِ ضیاع اور اندیشۂ ہلاک کے پیش نظر مختلف صفحات اور ٹکڑوں پر نوشتہ ان حواشی کو جمع کر کے سفرۂ علم وفن کے مصداق اس حاشیہ کو ترتیب

دینے کا ارادہ کیا تو اپنے حواشی کے ساتھ میں نے اس کتاب (در مختار) کے دیگر محشیین مثلاً علامہ حلبی مداری اور علامہ طحطاوی وغیرہما کے حواشی کو بھی قدیم مآخذ میں مصرح مسائل کو اصلی مصادر طرف منسوب کرتے ہوئے شاملِ کتاب کر لیا تا کہ حوالوں کا یہ سرمایہ کتاب کے پایۂ اعتبار کو مضبوط کر دے۔ اور اگر کہیں ان حضرات سے اختلاف کرنے کی نوبت آئی تو ان کے ادب و اکرام کے پیش نظر صراحتاً اعتراض نہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے مناسبِ مقام وضاحت کر کے 'فافہم' کے ذریعہ ان کے کلام کے خلافِ صواب، غیر احسن یا غیر اہم ہونے کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

میں نے اپنی اس شرح اور حاشیہ میں کسی بھی کتاب سے مسائل و ضوابط نقل کرنے میں اس بات کا خاص اہتمام کیا ہے کہ ان کے اصل مآخذ سے مراجعت کر لی جائے تا کہ اصل میں مذکور قیود و شرائط بھی ملحوظ رہے۔ نیز میں نے اس حاشیہ میں اہم تفریعات، بہ کثرت فوائد، وقائع و نوازل، باعثِ اختلاف امور و اسباب، پر مغز بحثیں، عمدہ نکات، پیچیدہ و دقیق مسائل کا حکم اور اجتہاد، مشکل مسائل کی عقدہ کشائی اور حیران کن واقعات (نوازل) کی وضاحت کو بھی شامل کر لیا ہے۔

ارباب حواشی کی طرف سے علامہ حصکفی پر کیے جانے والے ضعیف اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے احقاقِ حق اور دفع اوہام کے ذریعہ محقق شارح کی حمایت بھی میرا مقصد رہا ہے۔ اور ان سب میں اس بات کا خوب اہتمام کیا ہے کہ ہر جزئیہ با حوالہ بلکہ دلائل، شواہد، علل وغیرہ؛ ہر بات مع مصدر و مآخذ کے ذکر کروں اور جو بات میری فکرِ ناقص کا اختراع اور کوتاہ نظر کا نتیجہ ہو اس کی بھی صراحت کر دوں۔

اقوی اور مفتی بہ قول کی تعیین اور فتاوی اور شروح میں مطلق مذکور اقوال میں

راجح اورمرجوح کی وضاحت کرنے کی بھی مقدور بھر سعی کی ہے۔اوراس کے لیے فتوی وتقوی کےعلم بردار درج ذیل ائمہ ٔ عظام کی تحریروں کو بنیاد بنایا ہے۔امام ابن ہمام، ان کے دونوں شاگرد: علامہ قاسم قطلو بغا اور ابن امیر حاج، مصنف علامہ تمرتاشی، علامہ رملی، ابن نجیم، ابن شلبی، شیخ اسماعیل حائک۔ شیخ حانوتی السراج، وغیرہ۔

اوراب بابِ فقہ کا یہ یکتا ویگانہ اورحواشیٔ درمختار میں فائق ولائق تر حاشیہ اپنے شیدائی اورتمنائی کے سامنے نقاب کشائی کا منتظر ہے۔

یہ حاشیہ چوں کہ درمختار کے معانی ومطالب کے سمجھنے میں حیران وحیرت زدہ طلبہ کی رہنمائی کرتا ہے اس لیے میں نے اس کا نام 'ردالمحتار علی الدرالمختار' رکھا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی مشیت ومرضی سے ہوا ہے، اورشنیدہ کے بود مانندِ دیدہ! یقین جانئے، اس حاشیہ کو دیکھنے اور سمجھنے والا اس کی ستائش کیے بغیر نہیں رہے گا۔

جمعت بتوفيق الإله مسائلاً -- رقاق الحواشی مثل دمع المتيم

وما ضر شمساً أشرقت فی علوها -- جحود حسودٍ وهو عن نورها عمی

توفیق ایزدی سے یہ مسائل میں نے جمع کیے ہیں، اور دقیق ولطیف حواشی تو گویا آبدیدۂ عاشق ہیں۔اور بلند وبالا آسمان پر چمکنے والے سورج کو کسی کورچشم حاسد کا انکار کیا نقصان کرسکتا ہے؟ (ردالمحتار:۱/ ۳-۵)

حمد وصلوۃ کے بعد!

دمشق، ملکِ شام میں مقیم، علومِ شرعیہ کا خوشہ چیں، محمد امین، ابن عابدین عرض

پرداز ہے کہ صفر مظفر ۱۲۴۸ ہجری میں، اللہ تعالی کی عنایت و اعانت کے طفیل رد المحتار علی الدر المختار سے موسوم حاشیہ کے اس مبارک حصے کی تسوید سے فارغ ہوا۔

الحمد للہ یہ حاشیہ اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ (یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران و پریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والا ہے۔)

اس لیے کہ یہ حاشیہ مذہبِ حنفی کے اصول وفروع پر محیط ہے، تنقیحِ عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد، نقد و اعتراض اور جواب وتاویل کو شامل ہے، اس میں قدیم و جدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی ہے جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی۔

یہ حاشیہ متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل و حوادث سے متعلق فوائد عجیبہ پر مشتمل درجِ ذیل خصوصی رسائل، فتاوی اور حواشی سے ماخوذ فوائد، عجائب، نکات اور مسائل سے آراستہ ہے۔

ابن نجیم کے چالیس رسائل، علامہ شرنبلالی کے ۶۰ رسائل، خاتمۃ الراسخین علامہ ملا علی قاری ؒ کے متعدد رسائل، سیدی عبد الغنی نابلسی ؒ کے رسائل، خاتمۃ المجتہدین علامہ قاسم کے رسائل، البحر الرائق، منح الغفار، الاشباہ والنظائر اور جامع الفصولین پر لکھے گئے علامہ نجم الدین خیر الدین رملی کے حواشی اور ان کے فتاوی: فتاوی خیریہ، علامہ ابن الشلبی (شہاب الدین ابو العباس احمد بن محمد) کے فتاوی، شیخ عبد الرحیم بن ابی اللطیف رحیمی کے فتاوی، شیخ اسماعیل بن علی المعروف بالحائک کے فتاوی: فتاوی اسماعیلیہ، فتاوی زینیہ، فتاوی تمرتاشیہ، فتاوی حامدیہ اور دیگر معتبر مفتیوں کے فتاوی؛ معتمد مشائخ کی تحریرات، اور اس بندۂ خدا (ابن عابدین) کی تحریرات: تنقیح الفتاوی الحامدیہ اور تقریباً تیس رسائل۔

علاوہ ان سب کے اس حاشیہ میں البحر الرائق، النہر الفائق، منح الغفار، الاشباہ

والنظائر، درر الحکام نیز دیگر فتاوی، شروحات اور حواشی میں واقع تسامحات اور اغلاط کی نشان دہی بھی ہے۔

بحمد اللہ اس طرح یہ سنہری سوغات مذہبِ حنفی کا عمود و اعتماد اور مفتیوں و قاضیوں کا مقصود و استناد بن چکی ہے۔ اور صدق عدل کا حامی، حسد و بغض سے خالی، علم وعمل کا متوالا جو شخص بھی اس دریائے علم میں اپنے علم وفکر کے ساتھ شناوری کرے گا، وہ ضرور اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔

آپ کے سامنے یہ ایک ایسی کتاب ہے جس میں فکر واجتہاد اجاگر کرنے کو میں نے پہروں پہروں اپنی پلکوں سے رت جگا کروایا ہے۔ اس میں فنونِ تحریر کی تخم ریزی کرتے ہوئے حلِ مشکلات کی نظریں ونظیریں کھول دی ہیں۔ علمی فوائد کے خزینوں اور یکتا نکات کی لڑیوں سے بھر دیا ہے۔ ہر طرف مفید تر مقاصد اور حسین تر مطالب بکھیرے ہیں، تعبیراتِ واضحہ کی مدد سے حجاباتِ مسائل دور کرتے ہوئے فکر وتاویل کی ایک بالکل نئی راہ لوگوں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہرحال یگانۂ روزگار و یکتائے زمانہ یہ کتاب حمد وشکر کے سزاوار مولائے منعم کا انعام وعطیہ ہے۔ (ردالمحتار: ۱۲/ ۴۲۴، ۴۲۵)

سلسلۂ 'مطالبِ شامی':

'مطالب شامی' کے عنوان سے شائع سابقہ جلدوں میں یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ علامہ شامیؒ نے اپنی اس کتاب (ردالمحتار) میں مصنفین کے متعارف طریقے کے مطابق ابواب وفصول کے عناوین لگا کر تقسیمِ مسائل کا اہتمام نہیں کیا ہے، بلکہ جزئیات کی تلاش کے لیے قاری کو صاحبِ درمختار کی تقسیم وترتیب کے حوالے فرما کر؛

مخصوص مسائل اورابحاث پر'مطلب' کاعنوان لگانے کازیادہ اہتمام فرمایاہے، یہ 'مطالب'ایک طرح سے اس حاشیہ کاوصفِ خاص یانشانِ امتیاز ہیں۔خصوصاً جہاں علامہ شامیؒ کوعلمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل،کسی قول کی تصحیح وترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں'مطلب' کاعنوان لگایاہے۔اور کچھ قلیل الفوائدمطالب کوچھوڑکرتقریباًتمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اورعموم وابتلاء کے تقاضے کے پیشِ نظر'مطالب' زیادہ ہیں توکتاب الزکاۃ اورکتاب الصوم میں بہت کم۔

اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیق تفصیل یا خلاصہ ذکرکرتے ہیں تو اس کوضرور'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پرلگائے ہیں اورضرورت کے مطابق تفصیل،خلاصہ یاحوالہ بھی ذکرکرتے جاتے ہیں۔

ردالمحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اوراس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق وتفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کاعصارہ کشیدکیاجائےاورعلامہ شامیؒ کی باریک وعمیق نظرتک پہنچ کرتصحیح وترجیح کوواضح کیاجائے۔

چنانچہ یہ سوچ کرکہ اگرتدریب الافتاء کےطلبہ کےسندی مقالے کایہی عنوان طے کردیاجائےتوایک ساتھ بہت سارےفوائدحاصل ہوسکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پرنظر،حلِ کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق ،علامہ شامی کے طرزِتحقیق کا ادراک، ردالمحتار سے استفادہ ،خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدداقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کاطریقہ وتجربہ،وغیرہ؛-مشورہ کے بعدیہ عنوان آخرطے کر

دیا گیا۔ اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط ردالمحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضراتِ فقہاء کی تحقیق و آراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

تقریباً ایک ہزار سے زائد ایسے 'مطالب' کو حل کرنے کا سلسلہ ۱۴۴۲ھ سے شروع کیا گیا تھا، اسی کو آگے بڑھاتے ہوئے بقیہ ابواب کے مطالب ۱۴۴۴ھ میں تکمیل کرنے والے طلبۂ افتاء کو سپرد کیے گئے۔

چنانچہ امسال تدریبِ افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: مولوی اسلم بن مفتی اشرف سارودی اور مولوی صفوان بن صادق سارودی کو مابقیہ کتاب الطلاق تا کتاب العتق کے مطالب؛ اور مولوی حذیفہ بن یاسین دہیگامی، مولوی عبدالواجد بن ثمیر الدین ناپاوی، مولوی عبدالرزاق بن عبدالقیوم ناپاوی اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی کو کتاب الاَیمان کے مطالب؛ اور مولوی سلمان بن سلیم کالولوی، مولوی مذکر بن اسماعیل کڈی اور مولوی مصدق بن عبدالحمید احمد آبادی کو کتاب الحدود، کتاب السرقہ اور کتاب الجہاد کے مطالب سپرد کیے گئے۔

آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ مابقیہ کتاب الطلاق اور کتاب العتق کے مطالب پر مشتمل ہے اور عزیزان مولوی اسلم ومولوی صفوان سلمہما کی محنت کا ثمرہ ہے۔

الحمدللہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال وآراء اور ترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبانِ تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔ اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اس کی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔

اور.....آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اورسہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے -سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے - ہر مطلب میں زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اوران کی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائی حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درجِ بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

BLANK

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق، جلد : دوم

(ظہار، لعان، عدت، ثبوتِ نسب، حضانت)

مرتب:

مفتی اسلم بن مفتی اشرف سارودی

متعلّمین تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب الظھار

ظہار

'ظہار' کالفظ 'ظہر' سے ماخوذ ہے۔ظہر: کے معنی پشت کے ہیں ، اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں طلاق کے لئے جہاں اور الفاظ استعمال کئے جاتے تھے ، وہیں یہ تعبیر بھی اختیار کی جاتی تھی کہ شوہر اپنی بیوی سے کہتا'' تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے''۔ چونکہ سواری پشت پر کی جاتی ہے،اس لئے عرب سواری کو بھی 'ظہر' کہتے ہیں،عورت بھی چونکہ صنفی تعلق کے وقت مرد کے لئے مرکب کے درجہ میں ہوتی ہے،اس لئے یہ ازدواجی تعلق بھی 'ظہر' کہلایا، پھر چونکہ ماں سے ازدواجی رشتہ کی حرمت تمام اقوام و مذاہب اور قوانین میں قدرِ مشترک ہے؛ اس لئے بیوی سے ازدواجی تعلق کو ماں سے تشبیہ دینے میں حرمت کا اظہار مقصود ہوا کرتا تھا۔

بیوی یا اس کے متناسب حصہ جیسے: نصف، چوتھائی وغیرہ، یا اس کے ایسے عضو جس کو بول کر پورا وجود مراد لیا جاتا ہو، جیسے: سر، کو اپنے نسبتی یا سسرالی یا رضاعی محرم کے ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا جائز نہیں، فقہ کی اصطلاح میں 'ظہار' ہے۔

ظہار سخت گناہ:

ظہار میں چونکہ شوہر ایک خلافِ واقعہ اور بیہودہ بات کہتا ہے،اس لئے سخت گناہ اور حرام ہے ،اللہ تعالی کا ارشاد ہے :الذین یظاھرون منکم من

نساءهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائی ولدنهم وإنهم ليقولون منكرًا من القول وزورًا. (المجادلة:۲)

(ترجمہ: تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں (ان کے اس عمل سے) وہ بیویاں ان کی مائیں نہیں ہوجاتیں۔ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنم دیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ یہ لوگ ایسی بات کہتے ہیں جو بہت بری ہے، اور جھوٹ ہے۔اور اللہ بہت معاف کرنے والا، بہت بخشنے والا ہے۔)

دنیا میں اس کا اثر یہ مرتب ہوتا ہے کہ جب تک کفارۂ ظہار نہ ادا کر دیا جائے، اس بیوی کے ساتھ صحبت کرنا درست نہیں۔(قاموس فقہ: ۴/۳۵۶)

حکمِ ظہار قرآن میں:

معارف القرآن میں ہے:

حضرت اوس بن الصامت نے ایک مرتبہ اپنی بیوی خولہ کو یہ کہہ دیا کہ: أنت علی كظهر أمی، تو میرے حق میں ایسی ہے جیسے میری ماں کی پشت یعنی حرام ہے، آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی بعثت سے پہلے زمانہ جاہلیت میں یہ لفظ ابدی اور دائمی حرمت کے لئے بولے جاتے تھے، جو طلاق مغلظہ سے بھی زیادہ سخت ہے، حضرت خولہ یہ واقعہ پیش آنے پر آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی خدمت میں اس کا حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے حاضر ہوئیں، اس وقت تک اس خاص مسئلے کے متعلق آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر کوئی وحی نازل نہ ہوئی تھی، اس لئے آپ نے قول مشہور کے موافق ان سے فرما دیا: ما أراك إلا قد حرمت عليه، یعنی میری رائے میں تو تم اپنے شوہر پر حرام ہوگئیں، وہ یہ سن کر واویلا کرنے لگیں کہ

میری جوانی سب اس شوہر کی خدمت میں ختم ہوگئی، اب بڑھاپے میں انہوں نے مجھ سے یہ معاملہ کیا، میں کہاں جاؤں؟ میرا اور میرے بچوں کا گذارہ کیسے ہوگا؟ اور ایک روایت میں ہے کہ خولہ نے یہ عرض کیا کہ ما ذکر طلاقاً یعنی میرے شوہر نے طلاق کا تو نام بھی نہیں لیا تو پھر طلاق کیسے ہوگئی؟ اور ایک روایت میں ہے کہ خولہ نے اللہ تعالیٰ سے فرمایا کہ أللهم إني أشكو إليك، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے خولہ سے یہ فرمایا ما أمرت في شانك بشي حتى الأن یعنی ابھی تک تمہارے مسئلے کے متعلق مجھ پر کوئی حکم نازل نہیں ہوا (ان سب روایات میں کوئی تضاد و تعارض نہیں، سبھی اقوال صحیح ہو سکتے ہیں) اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں، (کذا في الدر المنثور وابن کثیر) اس لئے اس سورت کی ابتدائی آیات میں اس خاص مسئلے کا جس کا نام ظہار ہے، حکم شرعی بیان فرمایا گیا۔ جس میں حق تعالیٰ نے حضرت خولہ کی فریاد سنی اور ان کے لئے آسانی فرمادی، ان کی وجہ سے حق تعالیٰ نے قرآن میں یہ مستقل احکام نازل فرمادیئے، اسی لئے حضرات صحابہ ان کا بڑا احترام کرتے تھے، ایک روز فاروق اعظم ایک مجمع کے ساتھ چلے جا رہے تھے، یہ عورت خولہؓ سامنے آکر کھڑی ہوگئیں، کچھ کہنا چاہتی تھیں، حضرت عمر نے راستہ میں ٹھہر کر ان کی بات سنی، بعض لوگوں نے کہا کہ آپ نے اس بڑھیا کی خاطر اتنے بڑے مجمع کو روکے رکھا، تو آپ نے فرمایا کہ خبر ہے یہ کون ہے؟ یہ وہ عورت ہے جس کی بات اللہ تعالیٰ نے سات آسمانوں کے اوپر سنی، میں کون تھا کہ ان کی بات کو ٹال دیتا، واللہ اگر یہ خود ہی رخصت نہ ہو جاتی تو میں رات تک ان کے ساتھ یہیں کھڑا رہتا (ابن کثیر)

(معارف القرآن، ۸/ ۳۳۱)

(۱) مطلب مایسوغ فیہ الاجتہاد

وہ مسائل جن میں اجتہاد جائز ہے۔

درمع التنویر میں ظہار کی تعریف کے ضمن میں ایک شرط یہ بیان ہوئی ہے کہ مشبہ بہ عورت میں حرمت تابیدی ہو (هو تشبيه المسلم زوجته) أو يعبر به عنها أو تشبيه (جزء شائع منها بمحرم عليه تأبيدا)

اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہایہ نے مشبہ بہ عورت میں تابیدی حرمت کے ساتھ ساتھ حرمت کا متفق علیہ ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ صاحب نہایہ کا مقصد اس قید سے مزنیہ کی ماں اور اس کی بیٹی سے احتراز کرنا ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو ان دونوں (یعنی مزنیہ کی ماں اور اس کی بیٹی) کے ساتھ تشبیہ دی تو وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا (گویا مزنیہ کی ماں اور بیٹی کی حرمت متفق علیہ نہیں ہے)

صاحب نہایہ نے یہ قید اور تفریع طحاوی کی طرف منسوب کی ہے، مگر علامہ شامیؒ آگے نہر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد اس (مزنیہ کی ماں اور بیٹی) کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت میں بھی ظہار کرنے والا ہوگا اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے؛ چنانچہ قاضی ظہیر الدین نے فرمایا وهو الصحيح؛ البتہ عمادی نے امام محمد کے قول کو ترجیح دی ہے۔

یہاں مذکور اس اختلاف سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ مزنیہ کی ماں اور بیٹی کی حرمت کو مختلف فیہ کہتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ متفق علیہ سمجھتے ہیں اور اسی اعتبار سے ظہار کے درست یا نہ درست ہونے کا اختلاف ہے، مگر حقیقت ایسی نہیں ہے۔

اس لئے آگے علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر اختلاف کا محل واضح کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فتح القدیر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ حاکم اگر اس (مزنیہ کی ماں اور اس کی بیٹی) کے نکاح کو حلال قرار دے تو حلال ہوگی یا نہیں ہوگی ؟ پس اختلاف اس بات میں نہیں کہ حرمت پر اتفاق ہے یا نہیں ۔گویا اختلاف اس بات میں ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا نہیں؟ یعنی حاکم و قاضی کا اجتہاد حلت کے متعلق معتبر ہوگا یا نہیں ہوگا۔

پس اس مسئلہ میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اختلاف کی گنجائش ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں اختلاف کی گنجائش کے قائل نہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں مزنیہ کی ماں اور اس کی بیٹی کے حرام ہونے میں تو صاحبینؒ متفق ہیں؛ البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا نہیں ؟ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گنجائش نہیں ہے ،جبکہ امام ابو یوسفؒ اجتہاد کی گنجائش کا انکار کرتے ہیں ؛ اور جس جو مسئلہ مجتہد فیہ نہ ہو اس کے خلاف قضاء قاضی یا حکم حاکم کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ اجتہاد کی گنجائش کب نہیں ہوگی اور کب صحیح ہوگی؟ اس کے لئے ایک قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دو میں سے ایک چیز پائی جائے تو وہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں رہے گا، یعنی اس میں اختلاف کی گنجائش نہ رہے گی۔

مجتہد کی نظر میں وہ مسئلہ: (۱) اجماع سے ثابت ہو (۲) اور ایسی نص سے ثابت ہو جس میں تأویل کی گنجائش نہ ہو اور نص آخر کا معارضہ بھی نہ ہو۔

پس اگر کسی مجتہد کی نظر میں کوئی مسئلہ مذکورہ بالا طریقے سے ثابت ہے تو وہ غیر

مجتہد فیہ اور نا قابل اجتہاد مسئلہ ہے، چاہے فی الواقع دوسرے مجتہد نے اس میں اختلاف کیا ہو؛ ایسی صورت میں اس دوسرے مجتہد کے نزدیک یہ مسئلہ مجتہد فیہ اور قابل اجتہاد مسئلہ ہوگا۔

پس ایسا ممکن ہے کہ ایک مسئلہ ایک مجتہد کی نظر میں متفق علیہ اور نا قابل اجتہاد ہو، جب کہ وہی مسئلہ دوسرے مجتہد کی نظر میں مجتہد فیہ اور قابل اجتہاد ہو جیسے کہ مزنیہ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت کا مسئلہ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نا قابل اجتہاد ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک مجتہد فیہ اور قابلِ اجتہاد ہے۔

نوٹ: جو مسئلہ جس مجتہد کی نظر میں متفق علیہ اور نا قابل اجتہاد ہوگا، اس مسئلہ میں اس مجتہد کے نزدیک حاکم و قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا اور جس مجتہد کی نظر میں مجتہد فیہ اور قابلِ اجتہاد ہوگا، اس مجتہد کے نزدیک اس مسئلہ میں حاکم و قاضی کا حکم نافذ ہوگا، اگر چہ وہ حکم قاضی اور رعایہ مذہب کے خلاف ہو۔

نوٹ: یہ بحث اس سے قبل مطالبِ شامی کتاب الصلاۃ جلد اول ص: ۲۹۱ اور مطالب شامی کتاب الطلاق جلد اول ص: ۳۷۰ پر بھی گذر چکی ہے۔

اس کے دو ضروری فقرے یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

مجتہد فیہ مسائل سے مراد وہ مسائل ہیں جن کی بنیاد معتبر دلیل شرعی پر ہو، جس کی وجہ سے ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد سے اختلاف کرنا جائز ہوتا ہے، حتی کہ اگر وہ مجتہد فیہ مسئلہ حاکم کے زیر فیصلہ آیا اور حاکم جو فیصلہ اپنے نزدیک صحیح سمجھتا تھا، اس کا فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔ اور جب اسی اجتہادی مسئلہ کا فیصلہ دوسرے ایسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے جو اس فیصلہ کو صحیح نہ سمجھتا ہو، تو بھی اِس قاضی پر اُسی پہلے

فیصلہ کو نافذ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف اس صورت کہ جبکہ قاضی اول کا فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہوتو دوسرے قاضی پر اس کا نفاذ ضروری نہیں ۔ جیسے اس جانور کے حلال ہونے کا فیصلہ کرنا جس پر بوقت ذبح جان بوجھ کر بسملہ نہ پڑھی گئی ہو، یا قاضئ اول کا فیصلہ حدیث مشہورہ کے خلاف ہو، جیسے ایک گواہ اور قسم پر اکتفا کرتے ہوئے فیصلہ کردینا۔اسی طرح اور بھی مثالیں ہیں جس کا علامہ شامیؒ نے کتاب القضا میں ذکر فرمایا ہے۔ بہرحال ان دونوں صورتوں میں قاضئ اول کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیوں کہ جو فیصلہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہوتو وہ مجتہد فیہ کہلاتا ہی نہیں چنانچہ جب اس کا یہ فیصلہ (جو کتاب وسنت مشہورہ کے خلاف ہو) کسی ایسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے جو اس فیصلہ کو نص قرآن وسنت کے موافق صحیح نہیں سمجھتا تو وہ اس فیصلہ کو توڑ دے گا اور اسے قائم نہیں رکھے گا۔

نوٹ : چوں کہ رفع یدین شوافع کے یہاں سنت ہے، اس لئے سنت میں متابعت اولی کہی گئی، اگر مسئلہ فرض/واجب کا ہوتا تو متابعت فرض کہی جاتی۔

کون سا مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور کون سا مسئلہ مجتہد فیہ نہیں؟ یہ ایک اصولی اور بڑی تفصیل طلب بحث ہے، بہت سارے مسائل ایسے ہیں کہ ان کے مجتہد فیہ ہونے یا نہ ہونے میں بھی مجتہدین کے مابین اختلاف ہے، جیسے نمازِ جنازہ میں پانچویں تکبیر امام زفر مجتہد فیہ مانتے ہیں اور متابعت ضروری قرار دیتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ اس کو منسوخ اور غیر مجتہد فیہ مانتے ہیں۔

اس طرح فجر میں قنوت پڑھنا امام یوسف کے مطابق مجتہد فیہ ہے ، لہٰذا متابعت ضروری ہے، جب کہ طرفین اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں، اور عدم متابعت کا

حکم دیتے ہیں۔

خصوصا قضاء کے باب میں ایسے مجتہد فیہ مسائل میں نفاذ اور لزوم کے متعلق بحث کی جاتی ہے، یہاں اس کی تفصیل کا مقام نہیں، تفصیل کے لئے بدائع الصنائع کی کتاب ادب القاضی: ۵/ ۴۸۷ اور دیگر کتب کی کتاب القضاء دیکھی جاسکتی ہے، اصول الافتاء آدابہ میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہ نے بھی صفحہ ۲۲۰ سے ۲۳۱ تک اس پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔

(تشبيه المسلم)... (زوجته) .... (أو) تشبيه ما يعبر به عنها من أعضائها، أو تشبيه (جزء شائع منها بمحرم عليه تأبيدا) (در مع التنوير)

وقيد في النهاية التحريم بكونه متفقا عليه احترازا عن أم المزني بها وبنتها، فلو شبهها بهما لم يكن مظاهرا وعزاه إلى شرح الطحاوي، لكن هذا قول محمد. وقال أبو يوسف: يكون مظاهرا قيل وهو قول الإمام. قال القاضي ظهير الدين: وهو الصحيح، لكن رجح العمادي قول محمد نهر.

مطلب ما يسوغ فيه الاجتهاد.

قال في الفتح: والخلاف مبني على نفاذ حكم الحاكم بحل نكاحها وعدمه لا على كون الحرمة مجمعا عليها، أو لا، بل على كونها يسوغ فيها الاجتهاد، أو لا، وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الإجماع، أو النص الغير المحتمل للتأويل بلا معارضة نص آخر في نظر المجتهد وإن كانت المعارضة ثابتة في الواقع، وهذا يختلف في كون المحل يسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه. اهـ. (رد المحتار: ۱۰/ ۱۴۰)

(۲) مطلب بلاغات محمد علیہ الرحمۃ مسندۃ

بلاغاتِ امام محمدؒ کا حکم

اس مطلب میں علامہ شامیؒ امام محمد کے بلاغات کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں:

امام محمدؒ نے اپنی کتابوں میں کئی جگہوں پر بدونِ سند بلغنا عن رسول اللّٰہ ﷺ کہہ کر احادیث بیان فرمائی ہیں اور کسی وجہ سے سند ذکر نہیں فرمائی ہے اور رواۃ کے نام ذکر نہیں کئے ہیں۔ ایسی احادیث کو 'بلاغاتِ محمدؒ' کہا جاتا ہے۔ ان احادیث کا حکم کیا ہوگا؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بلاغاتِ محمد معتبر اور مسند ہے، یعنی اگرچہ امام محمدؒ نے ان روایت کو بدونِ سند بیان کیا ہے، مگر یہ تمام احادیث ذخیرۂ احادیث میں سند کے ساتھ مذکور اور ثابت ہیں۔

یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظہار کرنے کے بعد قبل از کفارہ اپنی بیوی سے وطی کر لے تو اس پر ایک ہی کفارہ ہوگا یا اس سے زیادہ؟ تو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ بحر نے امام مالکؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مؤطا میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ صرف توبہ واستغفار کر لے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کی بات سے معلوم ہوا کہ توبہ کا حکم امام مالکؒ کا قول ہے اور اس باب میں کوئی حدیث مذکور نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر میں مذکور ہے۔

لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ قاسم کے حوالہ سے علامہ نوح آفندی نے ذکر فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کی مبسوط میں ہے:

باب الظهار بلغنا عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: أن رجلا ظاهر من امرأته فوقع عليها قبل أن يكفر فبلغ ذلك النبى صلى اللّٰه عليه وسلم فأمره أن يستغفر اللّٰه تعالىٰ ولا يعود حتى يكفر۔

ترجمہ: باب الظہار: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پہنچی ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر قبل از کفارہ اس سے

جماع کیا، یہ بات نبئ کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو نبئ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ استغفار کرے اور دوبارہ یہ عمل نہ کرے، یہاں تک کہ کفارہ دے۔

اس سے معلوم ہوا کہ توبہ و استغفار کا حکم حدیث سے ثابت ہے اور مبسوط میں مذکور یہ حدیث اگرچہ امام محمدؒ کے بلاغات کے قبیل سے ہے، مگر امام محمدؒ کی بلاغات مسند ہیں اور یہ حدیث مؤطا کی کتاب الصوم میں سند کے ساتھ بھی مذکور ہے۔

نوٹ: بلاغات: ایسی روایات کو کہتے ہیں جو راوی تک ثقہ حضرات کی سند سے پہنچی ہوں اور راوی اس کو بدون سند اپنی طرف سے ارسال کرتے ہوئے مرفوعا نقل کرے، جیسا کہ مؤطا میں امام مالک نے بہت سی جگہوں پر کیا ہے اور امام محمدؒ نے بھی اپنی کتابوں میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔

تدریب الراوی میں ہے کہ: البلاغات لغة جمع بلاغ واصطلاحا: هو قول الراوی بلغنی عن فلان کقول مالک فی المؤطا۔

ترجمہ: بلاغات بلاغ کی جمع ہے اور اصطلاحی معنی: راوئ حدیث کا بلغنی عن فلان کہنا، جیسے امام مالکؒ مؤطاء میں کہتے ہیں۔

(فإن وطئ قبله) تاب و (استغفر وكفر للظهار فقط) وقيل عليه أخرى للوطء (ولا يعود) لوطئها ثانيا (قبلها) قبل الكفارة (درمع التنوير)

مطلب: بلاغات محمد - رحمه الله - مسندة

(قوله: تاب واستغفر) قال في البحر الاستغفار منقول في الموطأ من قول مالك؛ والمراد منه التوبة من هذه المعصية، وهي حرمة الوطء قبل الكفارة اهـ. وأفاد أنه لم يثبت به حديث كما في الفتح، لكن نقل نوح أفندي عن العلامة قاسم أنه ذكره محمد في الأصل فقال باب الظهار. بلغنا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - »أن رجلا ظاهر من امرأته فوقع عليها قبل أن

يكفر، فبلغ ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمره أن يستغفر الله تعالى ولا يعود حتى يكفر، وبلاغات محمد مسندة، وقد أسنده في كتاب الصوم (رد المحتار: ۱۰/۱۴۹)

کفارۂ ظہار

کفارۂ ظہار کی کچھ تفصیل آنے والے مطلب کے اخیر میں شامیؒ نے نقل فرمائی ہیں، فائدہ کے پیش نظر ہم اس کو پہلے نقل کر دیتے ہیں:

کفارۂ ظہار کا رکن: مخصوص: فعل یعنی غلام کو آزاد کرنا یا روزہ رکھنا یا کھانا کھلانا ہے۔

شرطِ وجوب : غلام کا آزاد کرنا یا روزہ رکھنا یا کھانا کھلانا میں سے کسی ایک پر قادر ہونا۔

شرطِ صحت: ایسی نیت کا ہونا جو کفارہ کے فعل کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور اس سے متأخر نہ ہو، مثلا: اگر کوئی شخص بطورِ کفارہ اپنا غلام آزاد کرتا ہے تو غلام آزاد کرتے وقت نیت کا ہونا ضروری ہے، اگر غلام آزاد کرتے وقت نیت نہ ہو اور اس کے بعد نیت کرے کہ فلاں غلام آزاد کیا تھا وہ بطور کفارہ کے کیا تھا، تو یہ درست نہ ہوگا اور کفارہ ساقط نہ ہوگا۔

کفارہ کا مصرف: کفارہ کا مصرف وہی لوگ ہیں جو زکوۃ کا مصرف ہیں، ہاں! ذمی بھی کفارہ کا مصرف ہے، حربی نہیں۔

ذمی اور حربی کا ذکر اس لیے کیا کہ دونوں زکوۃ کے مصرف سے خارج ہیں، کہ ذمی و حربی کو زکوۃ دینا درست نہیں، البتہ اگر کوئی بطور کفارہ کے ذمی کو کچھ دینا چاہے تو دے سکتا ہے، اس لیے کہ ذمی کفارہ کے مصرف میں سے ہے، اور حربی نہ تو مصرف

زکوۃ میں سے ہے اور نہ ہی مصرف کفارہ میں سے، لہٰذا حربی کو کفارہ کی نیت سے کچھ دیگا تو اس سے کفارہ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

کفارہ کی صفت: کفارہ کی صفت از روئے وجوب عقوبت ہے اور از روئے ادا عبادت ہے۔ یعنی کفارہ واجب اس وقت ہوگا جب کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے گا جس سے کفارہ واجب ہوتا ہے، اور جب ادا کرے گا تو عبادت ہوگی۔ جیسا کہ آئندہ مطلب میں آرہا ہے۔

کفارہ کا حکم: ذمہ سے واجب کا سقوط اور اس ثواب کا حصول ہے جس سے ظہار کا گناہ معاف ہوجائے۔

کیفیتِ وجوب: صحیح قول کے مطابق واجب علی التراخی ہے، لہٰذا قدرت کے ابتدائی اوقات سے مؤخر کرنے میں گناہگار نہ ہوگا، نیز جب بھی وہ کفارہ دیگا ادا کرنے والا ہوگا، قضا کرنے والا نہیں۔ ہاں، عمر کے آخری حصہ میں اس کے وقت میں تنگی ہوجاتی ہے، کیوں کہ کفارہ سے پہلے مرجانے کی صورت میں وہ گناہگار ہوگا، اس لیے اب مرنے سے قبل ادا کرلینا ضروری ہوگا اور تاخیر گناہ ہوگی، الا یہ کہ وہ ترکہ کے تہائی میں کفارہ کی وصیت کردے اور وہ کفارہ کے لیے کافی بھی ہو۔ پس اگر اس نے ترکہ میں ایک تہائی کی وصیت نہ کی ہو تو ترکہ میں کفارہ کی ادائیگی کرنا ورثاء پر لازم نہ ہوگا۔ ہاں! ورثاء اگر تبرع سے کام لے اور ترکہ میں مسکین کو کھانا کھلادے تو یہ جائز ہوگا اور کفارہ ادا ہوجائے گا اور ترکہ میں کوئی بطور کفارہ کے غلام آزاد کرے یا روزہ رکھ کر میت کے کفارہ کی نیت کرے تو یہ درست نہیں، اور اس صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ قلت کہہ کر مذکورہ بالا بحث (وجوب علی التراخی یا علی فور) کے متعلق اپنی رائے ذکر فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ حکم گذرا ہے کہ ظاہر کو کفارۂ ظہار کی ادائیگی کے لیے مجبور کیا جائے گا،جس تقاضہ یہ ہے کہ تاخیر کی صورت میں گناہگار ہوگا اور ویسے بھی کفارہ توبہ کی تکمیل ہے تو اس کو جلدی ادا کرنا واجب ہے،فتأمل۔

(۳) مطلب لااستحالة في جعلِ المعصيةِ سبباً للعبادةِ

معصیت کو عبادت کا سبب قرار دینے میں کوئی استحالہ نہیں۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار کا سبب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ اور پھر جمہور کا مسلک بیان کرتے ہیں کہ ظہار اور عود (عورت کی طرف لوٹنا) دونوں کفارۂ ظہار کے سبب ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کی مراد دونوں کے سبب ہونے سے یہ ہے کہ کفارہ کا سبب ظہار اور عود دونوں سے مرکب ہے۔

چوں کہ علامہ حصکفیؒ نے سببِ کفارہ میں پائے جانے والے اختلاف میں دیگر ائمہ کے اقوال کی تفصیل ذکر نہیں کی ہے، اس لئے آگے علامہ شامیؒ دوسرے اقوال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء کے نزدیک کفارۂ ظہار کا سبب صرف ظہار ہے اور عود شرط ہے کہ اگر ظہار کرنے والا اگر عود کرنا چاہتا ہے تو ظہار کی وجہ سے اس پر کفارہ آئے گا ورنہ نہیں؛ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کی نسبت ظہار کی طرف کی جاتی ہے جو دلیل ہے کہ کفارہ کا سبب ظہار ہے۔

انہوں نے ظہار کو ہی کفارہ کا سبب قرار دیا ہے اور اس پر ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کے کلام سے بھی اس بات

کی تائید ہوتی ہے کہ کفارہ کا سبب ظہار ہے، چنانچہ صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ الطریقۃ المعینۃ نامی کتاب میں ہے کہ معصیت کوایسی عبادت کا سبب بنانے میں کوئی استحالہ نہیں (یعنی درست ہے) جو معصیت کوختم کرے اور گناہ کو دور کردے، خصوصاً جب کہ اس عبادت میں زجر کا معنی مقصود ہو، ہاں! معصیت کوایسی عبادت کا سبب بنانا محال ہے جو جنت تک لے جانے والی ہو؛ پھر صاحب بحر نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس اختلاف کا کوئی ثمرہ نہیں ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ظہار معصیت ہے اور کفارہ عبادت ہے، اوراس طرح کفارہ کا سبب ظہار قرار دینے میں معصیت کوعبادات کا سبب بنانا لازم آتا ہے، اور بحر کی عبادت سے معلوم ہوا کہ اس میں کوئی حرج نہیں اور درست ہے، اسی کو واضح کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ عنوان قائم کیا ہے۔

باب الكفارة:

اختلف في سببها. والجمهور أنه الظهار والعود (درمع التنوير)

(قوله: والجمهور أنه الظهار والعود) أي هو مركب منها، وقيل الظهار فقط والعود شرط لأن سببها ما تضاف إليه، وقيل عكسه، وقيل العزم على إباحة الوطء، وهو قول كثير من مشايخنا وتمام الكلام عليه في الفتح أول الباب السابق.

مطلب: لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة

وفي البحر ما يؤيد أنه الظهار، حيث قال: وفي الطريقة المعينة: لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبارة التي حكمها أن تكفر المعصية وتذهب السيئة، خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا، وإنما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة إلى الجنة اهـ وفيه أيضا أنه لا ثمرة لهذا الاختلاف. (رد المحتار: ١٠/١٦٠)

باب اللعان

لعان

لعان لعنت سے مستق ہے اور لعنت کے معنی محرومی اور دوری کے ہیں وھي الطرد والإبعاد۔اس طرح لعان کے معنی ہوئے دو یا اس سے زیادہ افراد کے درمیان تبادلہ لعنت کے۔علامہ تمر تاشی نے لعان کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایسی چار شہادتوں کا نام ہے جو قسم سے مؤکد ہو، شوہر نے اپنی شہادت کے ساتھ اپنے اوپر لعنت بھیجی ہو اور عورت نے اپنے اوپر غضب الٰہی کی دُعاء کی ہو۔مرد کے حق میں یہ گواہیاں حد قذف ہیں اور عورت کے حق میں حد زنا۔

حکم لعان کا پس منظر:

اسلام میں انسانی عزت و آبرو کی بڑی اہمیت ہے، اسی لئے شریعت میں زنا کی سزا جتنی سخت رکھی گئی ہے، کسی اور جرم کی سزا اتنی شدید نہیں ہے۔اسی طرح کسی شخص پر برائی کی تہمت لگائی جائے تو یہ اسلام کی نگاہ میں بہت بڑا جرم ہے اور اس کی سزا اَسّی (۸۰) کوڑے خود قرآن مجید نے متعین کی ہے (النور: ۵-۴)۔پس اگر کسی پاکدامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائی جائے اور چار اشخاص کی گواہی کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جا سکے تو اس الزام کو جھوٹا تصور کیا جائے گا، اور اس کو اسی کوڑے لگائے جائیں گے، قرآن کا یہ حکم عام تھا اور بظاہر اس کا اطلاق ان مردوں پر بھی ہوتا تھا جو اپنی بیوی پر ایسی تہمت لگائیں۔

چنانچہ حضرت ہلال رضی اللہ عنہ بن امیہ نے اپنی بیوی کو شریک ابن سحماء کے ساتھ متہم کیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عمومی قاعدہ کے مطابق فرمایا کہ گواہ پیش کرو ورنہ تمہاری پشت پر حد جاری ہوگی، حضرت ہلال رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کو اس

حال میں پائے گا اور جا کر گواہ تلاش کرے گا؟ لیکن آپ ﷺ برابر ثبوت کے لئے اصرار کرتے رہے، اور فرماتے رہے ورنہ حد جاری ہوگی، یہاں تک کے خود قرآن مجید میں آیتِ لعان نازل ہوئی، (النور: ۶: ۱۰)۔ بعض روایتوں میں ہلال ؓ بن امیہ کے بجائے عویمر عجلانی کا ذکر ہے۔

چونکہ شوہر و بیوی کا معاملہ خصوصی نوعیت کا حامل ہے، اور عورت کی بے عفتی براہِ راست شوہر کے مفاد اور اس کی عزتِ نفس کو مجروح کرتی ہے، نیز گواہان فراہم نہ ہونے کی وجہ سے چاہے وہ خاموش رہ جائے، لیکن اس صورت حال کے علم کے بعد شریف مرد و عورت کے درمیان ازدواجی زندگی کی پائیداری اور خوشگوار تعلقات کی برقراری ممکن نہیں، اس لئے اس معاملہ میں یہ خصوصی حکم دیا گیا کہ شوہر اور بیوی سے مخصوص الفاظ کے ساتھ قسم لی جائے اور لعنت و غضب کے ساتھ بدعائیہ الفاظ کہلائے جائیں اور پھر ان دونوں میں تفریق کر دی جائے، کہ ایسی بے اعتمادی اور بے اعتباری کے ساتھ اس رشتہ کو برقرار رکھنا دونوں ہی کے لئے بے سکونی اور اضطراب کا باعث ہوگا۔ (قاموس الفقہ: ۵۸۴ / ۴)

(۴) مطلب في الدُّعاء باللعنِ على معيَّنٍ

شخصِ معین پر لعنت کا حکم

در مع التنویر میں لعان کے احکام کے ضمن میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لعان (لعنت) کی مشروعیتسے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے شخص معین پر جو کاذب ہو لعنت کرنا درست ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۂ نور میں ہے: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين؛ ترجمہ: اس پر (خود لعان کرنے والے پر) اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اگر

وہ کاذبین میں سے ہو۔اس آیت میں کاذب ہونے کی صورت میں بذاتِ خود لعان کرنے والا شخص اپنے اوپر لعنت کرتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ شخص معین پر لعن کرنا درست ہے۔

مگر چوں کہ اس آیت میں لاعن کا اپنے اوپر لعنت کا بیان کذب کی شرط سے مشروط ہے، مطلق اور حتمی نہیں، جب کہ علامہ شامیؒ نے اس آیت سے کاذبِ معین پر مطلق اور حتمی طور پر لعنت کے جواز کی بات فرمائی ہے، اس لیے فرماتے ہیں کہ اس لعنت کے متعلق شرطِ کذب ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حتمی طور پر کاذب پر لعنت نہ ہوسکے؛ کیوں کہ کاذب معین پر لعنت کے جواز کی بنیاد پر ہی یہ تعلیق ہوئی ہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر بھی لعنت، اگر کاذب معین پر لعنت درست نہ ہوتی تو یہ تعلیق بھی درست نہ ہوتی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس استدلال پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ آیتِ کریمہ میں شخصِ معین کو اپنے اوپر معلق لعنت کرنے کی اجازت اس وقت ہے جب کہ وہ خود سچا ہو؛ یعنی سچے مؤمن کو یہ اجازت ہے کہ اپنے بارے میں یہ کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر لعنت؛ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کوئی جھوٹا شخص اپنے بارے میں یہ کہے کہ میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر لعنت؛ اور اس اعتبار سے اس آیت سے شخصِ معین کاذب پر لعنت کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ (علامہ شامی کی طرف سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے۔)

اس کے بعد آگے علامہ شامیؒ اپنے استدلال کی تائید میں بحر کے حوالے سے غایۃ البیان کی کتاب العدۃ سے ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں جس سے لعنت کا جواز

ثابت معلوم ہوتا ہے۔

غایۃ البیان کے باب العدۃ میں ہے: أن المباھلۃ مشروعۃ فی زماننا وھی الملاعنۃ؛ کانوا یقولون إذا اختلفوا فی شیئی بھلۃ اللّٰہ علی الکاذب منا کہ ہمارے زمانے میں مباہلہ مشروع ہے اور مباہلہ میں ایک دوسرے پر لعنت کی جاتی ہے، چنانچہ لوگ جب آپس میں جھگڑتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم میں سے جھوٹے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو۔

مسلمان کے حق میں لعنت کے جواز اور عدمِ جواز کی مزید تفصیل اس سے پہلے مطالب شامی، کتاب الطلاق جلد، اول: ص: ۳۴۹ پر مطلب فی حکم لعن العصاۃ کے تحت گذر چکی ہے۔ اتمام فائدہ کے لیے یہاں اس کا خلاصہ نقل کیا جاتا ہے:

لعن کے حقیقی اور مشہور معنی: رحمت سے دور ہونا ہے۔ اور یہ معنی کافر کے ساتھ مختص ہے۔ اسی وجہ سے اس وقت تک کسی متعین شخص پر لعنت کرنا درست نہیں جب تک کہ کسی دلیل کے ذریعہ اس شخص کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو جائے۔ اگر چہ وہ کھلا فاسق ہو، جیسا کہ یزید ابن معاویہ کے متعلق معتمد قول یہی ہے، اس کے برخلاف ابو جہل، ابلیس وغیرہ کا کفر بالکل ظاہر ہے، لہٰذا کفر کے سبب ان پر لعنت کرنا جائز ہے ،اسی طرح غیر متعین افراد پر بھی لعن درست ہے، ان پر اس حیثیت سے لعن کرنا کہ ان میں سے کوئی ایسا بھی ہوگا جو کفر کی حالت میں مرے گا۔ پس وصفِ معصیت کے ساتھ غیر معین افراد پر لعنت کرنا یہ بیان کرنے لئے ہے کہ یہ وصف کافروں کا وصف ہے، تاکہ لوگ اس سے پرہیز کرے اور اس سے نفرت کرے۔ چنانچہ ظالمین اور کاذبین کی جماعت پر لعنت کرنا اس اعتبار سے کہ یہ کفار کے اوصاف ہیں، اور لوگوں

کوافعالِ بد سے عار ونفرت دلائی جائےتو درست ہے،ایسی صورت میں اس صفت سے متصف جماعت پر فرداً فرداً لعنت کرنا ہرگز مقصود نہیں ہوتا؛ کیوں کہ خاص متعین فرد پرلعنت کرنا اس کےظلم کے باوجود جائز نہیں،تو ظالمین کی جماعت کے ہر ہر فرد پرلعنت کرنا بھی جائز نہیں،لہٰذا جب تنفیر وتحذیر کی مصلحت سے جنسِ جماعت کولعنت کا محل قرار دیا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ وصفِ معصیت حرام اور کبائر میں سے ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ لعنت کا مورد صرف کفر ہے، گناہ کبیرہ یا حرام کا مرتکب قابل لعنت نہیں ہوگا۔

یہ حکم ان علماء کےنزدیک ہے جومرتکبِ حرام کوقابل لعنت نہیں مانتے،رہے وہ علماءجن کے نزدیک حرام یا کبائر کا مرتکب بھی قابل لعنت ہوتا ہے،تو وہ کفر کے علاوہ میں بھی لعنت کودرست مانتے ہیں۔اس پہلوکوعلامہ شامیؒ نے خلافا لمن اناط الخ سے بیان کیا ہے، چنانچہ احادیث میں بہت سے افعال پرلعنت کاحکم وارد ہوا ہے، ان میں چند یہ ہیں: (۱) مصورین یعنی تصویر بنانے والے پر۔(۲) ایسا امام جس کی قوم اس سے ناراض ہو(۳) راستہ میں بول و براز کرنے والا۔(۴) المرأۃ السلتاء یعنی ایسی عورت جوسرمہ نہیں لگاتی (۵) وہ عورت جواپنے ہاتھ نہیں رنگتی (۶) وہ عورت جوشوہر کی اجازت کےبغیر گھر سے نکلتی ہے(۷) ناکح الید یعنی مشت زنی کرنے والا (۸) قبروں کی زیارت کرنے والی عورتیں (۹) وہ آدمی جوحلقہ کے درمیان بیٹھتا ہے ۔ان کے علاوہ بہت سے افعال ہےجن پراحادیث میں لعنت کی گئی ہے،اسی طرح یہ شخص محلل کا بھی حکم ہوگا۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ معین فرد پرلعنت ممنوع ہے،تو اس پرلعان کی

مشروعیت سے اشکال وارد ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں بھی معین شخص پر لعن ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اپنی ہی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ لعان میں بھی حتمی طور پر لعن نہیں ہوتا بلکہ جھوٹا ہونے کی شرط پر لعن ہوتا ہے؛ لیکن پھر بھی یہ سوال باقی رہے گا کہ اس صورت میں یعنی جھوٹا ہونے کی شرط میں بھی معین شخص پر لعن ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے قہستانی میں باب اللعان میں دیکھا ہے کہ اللعن فی الأصل الطرد وشرعاً فی حق الکفار الإبعاد من رحمة الله تعالی وفی حق المؤمنین الإسقاط عن درجة الأبرار...الخ۔ اسی طرح بحر الرائق میں کتاب اللعان میں یہ عبارت ہے کہ :فإن قلت هل یشرع لعن الکاذب المعین؟ قلت کان فی غایة البیان من باب العدة و عن ابن مسعود رضی الله عنه قال من شاء باهلته والمباهلة الملاعنة وکانوا یقولون إذا اختلفوا فی شیئ بهلة الله علی کاذب منا، قالوا هی مشروعة فی زماننا أیضا اه

ان عبارات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لعن اگر کافر کے متعلق ہو تو اس سے مراد اللہ تعالی کی رحمت سے دور ہونا ہے اور اگر مؤمن کے متعلق ہو تو نیکی کے درجہ سے نیچے گرانے کے معنی میں ہے، لہٰذا شرطِ تحلیل پر نکاح کے مسئلہ میں بھی حقیقی لعنت یعنی رحمت خداوندی سے دور ہونا مراد نہیں؛ بلکہ درجۂ ابرار سے گر جانا ہے۔

وقیل أن الأشبہ سے علامہ شامیؒ نے حدیث لعن کی ایک تیسری تاویل ذکر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تحلیل کے مسئلہ میں حقیقی لعن مراد نہیں؛ بلکہ تحلیل کرنے والے کی خساست بیان کرنا مقصود ہے، کہ وہ فقط ایک مباشرت کے

لئے نکاح کرتا ہے، اور محلل لہ کی خساست بیان کرنا مقصود ہے کہ غیر کی ہم بستری کے بعد بھی وہ اس عورت کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنے پر راضی ہے۔

کشف الاسرار سے یہ تاویل نقل فرمانے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ تاویل مخدوش ہے اور مخدوش ہونے کی وجہ علامہ شامیؒ کے مطابق یہ ہوگی کہ اس تاویل کا اعتبار کرے تو تحلیل کا فعل برا تو ہے، مگر مکروہ تحریمی نہ ہوگا، جب کہ علامہ حصکفیؒ نے اس کو مکروہِ تحریمی تو قرار دیا ہی ہے۔

مطلب في الدعاء باللعن على معين [تنبيه]:

مقتضى مشروعية اللعان جواز الدعاء باللعن على كاذب معين، فإن قوله: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه؛ فتعليقه على ذلك لا يخرجه عن التعيين، نعم يقال: إن مشروعيته إن كان صادقا فلو كان كاذبا لا يحل له. وذكر في البحر ما يدل على الجواز بما في عدة غاية البيان من أن المباهلة مشروعة في زماننا وهي الملاعنة، كانوا يقولون إذا اختلفوا في شيء: بهلة الله على الكاذب منا وقدمنا الكلام على ذلك في باب الرجعة (رد المحتار: ۲۱۲/۱۰)

(۵) مطلب الحملُ يُحتمل كونهُ نفخاً وفيه حكايةٌ

حمل میں ہوا ہونے کا احتمال اور اس کا ایک قصہ۔

در مع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے حمل کا انکار کرے تو اس بنیاد پر دونوں میں لعان نہیں ہوگا؛ کیوں کہ بوقتِ قذف حمل میں ولد ہونا یقینی نہیں؛ بلکہ حمل میں ہوا پانی وغیرہ کا احتمال ہے اور اگر انکار کے بعد اقل مدت حمل میں بچہ پیدا ہوا اور یہ واضح ہوجائے کہ بوقتِ قذف پیٹ میں بچہ ہی تھا تو بھی لعان نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں انکار کے وقت تو پیٹ میں ولد ہونا متعین نہ

تھا، اس لئے شوہر کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ إن کنت حاملا فکذا، اور اس طرح تعلیق سے بھی لعان نہ ہوگا؛ کیوں کہ تعلیق والا قذف معتبر اور صحیح نہیں۔

علامہ شامیؒ مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں فتح کے حوالہ سے ایک حکایت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے ایک رشتہ دار نے اپنی ایک رشتہ دار عورت کے متعلق مجھے بتایا کہ وہ حاملہ ہوئی اور نو ماہ تک حمل قائم رہا، اس درمیان عورتوں کو اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہوا کہ اس حمل میں ولد کے علاوہ کچھ اور بھی ہوسکتا ہے، حتی کہ اس بیوی نے مولود کے لئے کپڑے بھی تیار کیے پھر اسے دردزہ ہوا اور دایہ اس کے پاس آ بیٹھی وہ اور عورت ہر بار تھوڑا تھوڑا پانی نکالتی رہی حتی کہ وہ بغیر بچے کے خالی ہوکر اٹھ کھڑی ہوئی۔

آگے علامہ شامیؒ اعتراضات کا جواب دینا چاہتے ہیں:

(۱) اعتراض یہ ہے کہ حمل کے لئے میراث ثابت ہوتی ہے، باندی کے حمل کی وصیت کسی کے لئے کی جاسکتی ہے اور حمل کے لیے بھی بطور وصیت کوئی مال دیا جاسکتا ہے۔ ان صورتوں میں حمل (پیٹ) میں ولد کو موجود مانا گیا ہے، اسی لیے یہ سب احکام جاری ہوتے ہیں، تو انکار کی بنیاد پر لعان بھی جاری ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وراثت و وصیت حمل کے لیے ثابت نہیں ہوتے، بلکہ وہ انفصال کے بعد ولد کے لئے ثابت ہوتے ہیں، نہ کہ حمل کے لئے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حمل کو آزاد کرنا درست ہے یعنی حمل کو یہ کہنا کہ ''اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد''۔ اس صورت میں بھی حمل میں ولد کو موجود مانا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے یہ عتق کی تعلیق ہے اور عتق

کو معلق کرنا درست ہے، گویا یوں کہا کہ جب بچہ پیدا ہوگا تب وہ آزاد۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باندی کو حمل کی وجہ سے بطور عیب لوٹایا جاتا ہے، اس صورت میں بھی حمل میں ولد موجود مانا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حملِ ظاہر میں ولد ہونے کا غالب گمان ہے اور ہوا ہونے کا شبہ ہے اور مبیع کو عیب کی وجہ سے لوٹانے میں شبہ مانع نہیں ہے، یعنی اس باندی کے عیب دار ہونے کا غالب گمان ہے اور رد بالعیب کے لئے اتنا کافی ہے اور لعان میں شبہ مانع ہے، اس لئے کہ وہ حدود کے قبیل سے ہے اور حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں پس حمل میں ایک گونہ ہوا ہونے کا شبہ لعان کو ساقط کردے گا۔

(۴) چوتھا اعتراض حمل کے لئے ثبوتِ نسب کا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ نسب بھی شبہ کے باوجود ثابت ہوجاتا ہے، پس اس سے بھی اعتراض وارد نہ ہوگا کہ حمل میں ولد کو موجود مانا گیا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ لعان کو رد بالعیب اور ثبوت نسب پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ یہ دونوں حکم شبہ کے باوجود ثابت ہوسکتے ہیں جب کہ لعان شبہ کے ہوتے ہوئے ثابت نہ ہوگا۔

(كما لا لعان بنفي الحمل) لعدم تيقنه عند القذف (در مع التنوير)

مطلب الحمل يحتمل كونه نفخا، وفيه حكاية

(قوله: لعدم تيقنه) قال في الفتح: إذ يحتمل كونه نفخا أو ماء. وقد أخبرني بعض أهلي عن بعض خواصها أنه ظهر بها حمل واستمر إلى تسعة أشهر ولم يشككن فيه حتى تهيأت له بتهيئة ثياب المولود ثم أصابها طلق وجلست الداية تحتها فلم تزل تعصر العصرة بعد العصرة وفي كل عصرة تصب الماء حتى قامت فارغة من غير ولد. وأما توريثه والوصية به وله فلا

يثبت له إلا بعد الانفصال، فيثبتان للولد لا للحمل. وأما العتق فإنه يقبل التعليق بالشرط فعتقه معلق معنى، وأما رد الجارية المبيعة بالحمل فلأن الحمل ظاهر، واحتمال الريح شبهة، والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة، ويمتنع اللعان بها لأنه من قبيل الحدود، والنسب يثبت بالشبه فلا يقاس على العيب. اهـ. (رد المحتار: ۱۰/۲۲۰)

باب العنین وغیرہ

(۶) مطلب لفکّ المسحورِ والمربوطِ

(۶) سحر اور بندش کھولنے کا علاج

در مع التنویر میں علامہ حصکفیؒ عنین کی تعریف اور عنت کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عنین وہ ہے جو عورتوں تک رسائی کی قدرت نہ رکھتا ہو، مرض یا بڑھاپے یا جادو کی وجہ سے۔

اس مناسبت سے علامہ شامیؒ اس مطلب میں سحر کے ازالہ کا طریقہ بتلانا چاہتے ہیں:

چنانچہ طحطاوی میں تبیین المحارم کے حوالہ سے وہب بن منبہ کی کسی کتاب سے یہ علاج مذکور ہے کہ بیڑی کے سات سبز پتے لے کر دو پتھروں کے درمیان باریک کرلے، پھر انہیں پانی میں ملاوے اور اس کا پانی آلۂ تناسل پر ڈالے اور باقی ماندہ پانی سے غسل کرلے، ان شاء اللہ عنت ختم ہوجائے گی۔

(ولو وجدته عنينا) هو من لا يصل إلى النساء لمرض أو كبر، أو سحر ويسمى المعقود وهبانية (در مع التنوير)

مطلب لفك المسحور والمربوط

نقل ط عن تبيين المحارم عن كتاب وهب بن منبه أنه مما ينفع للمسحور والمربوط أن يؤتى بسبع ورقات سدر خضر وتدق بين حجرين ثم

تمزج بماء ويحثو منه ويغتسل بالباقي فإنه يزول بإذن الله تعالى (رد المحتار :۱۰/۲۴۱)

(۷) مطلب في عطفِ الخاص على العامّ

(۷) أو کے ذریعہ عطف الخاص علی العام سے متعلق علامہ شامیؒ کی رائے۔

عنین وغیرہ کے مسائل ذکر کرتے ہوئے در مع التنویر میں ہے کہ (ولو وجدته عنينا) هو من لا يصلى الى النساء..... (أو خصيا) لا ينتشر ذكره۔۔۔وعليه فهو من عطف الخاص على العام الخ۔۔

علامہ تمرتاشی کی اس عبارت میں عنین پر 'اوْ کے ذریعہ 'خصی' کا عطف ہے اور خصی کی وضاحت علامہ حصکفیؒ نے لا ینتشر ذکرہ سے کی ہے۔

پھر اس کے بعد علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ خصی سے مراد ایسا شخص ہو جس کے آلۂ تناسل میں انتشار نہ ہو تو اس صورت میں یہ عطف الخاص علی العام ہوگا، اور عطف الخاص علی العام کی وضاحت کرتے ہوئے حصکفیؒ صاحب بحر کو جواب دینا چاہتے ہیں۔

دراصل صاحبِ بحر علامہ ابن نجیم نے کنز کی عبارت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس عبارت (ولو وجد ته عنينا أو خصيا) میں 'عنينا ' کے بعد خصی کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ خصی عنین میں داخل ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے نہر کے حوالے سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے، جیسا کہ آیتِ کریمہ میں ہے: مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ، اس آیتِ کریمہ میں جبرئیل کے ملائکہ میں داخل ہونے کے باوجود مستقل ذکر کیا ہے۔

سوال: عطف الخاص علی العام کے لئے کوئی نکتہ (فائدہ) ہونا ضروری ہے، جیسا کہ جبریل کے ملائکہ میں داخل ہونے کے باوجود مستقل ذکر کرنے کی ایک خاص وجہ ان کا ملائکہ میں افضل واعلیٰ ہوتا ہے پس یہاں کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ خصی کا عنین میں داخل ہونا مخفی تھا، اسی خفا کو دور کرنے کے لئے اس (خصی) کو ذکر کیا گیا اور وجہ خفا یہ ہے کہ خصی کے لئے الگ نام ہونا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ عنین میں شامل نہ ہو۔

سوال: عطف الخاص علی العام واو یا حتّی کے ذریعہ ہوتا ہے، نہ کہ أو کے ذریعہ، جب کہ مذکورہ عبارت میں او کے ذریعہ ہے۔

اس کا جواب علامہ حصکفیؒ نے یہ دیا ہے کہ 'او' کے ذریعہ عطف الخاص علی العام کرنا فقہاء کا تسامح (قابل قبول) ہے، گرچہ نحواً درست نہ ہو۔

(تسامح کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کی جگہ بغیر کسی علاقہ اور قرینہ کے استعمال کرنا)

اس تفصیل میں بحوالہ النہر الفائق 'او' سے عطف الخاص علی العام کو نحوی قاعدہ سے نادرست اور فقہاء کا تسامح کہے جانے سے علامہ شامیؒ مطمئن نہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ 'او' سے عطف بھی فصیح ہے اور قواعدِ لغت کے خلاف نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں بھی او سے عطف الخاص علی العام کی نظیر ملتی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها۔

یہاں عورت دنیا میں شامل ہے، پھر بھی 'او' کے ذریعہ عطف الخاص علی العام کیا

گیا اور یہ بات بھی درست نہیں کہ عطف الخاص علی العام واو اور حتی ہی سے ہوتا ہو؛ کیونکہ 'ثم' سے بھی عطف الخاص علی العام حدیث شریف میں مذکور ہے۔

وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ثم ليرح ذبيحته ويحدّ لشفرته۔

مذکورہ حدیث میں دوسرا جملہ ثم لیرح احسانِ ذبح میں شامل تھا، پھر بھی 'ثم' سے اس کو الگ ذکر کیا گیا۔

خلاصہ: کسی خاص نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یا فائدہ کے لیے عطف الخاص علی العام أو اور ثم سے بھی ہوتا ہے، جس طرح واو اور حتی سے ہوتا ہے اور یہ فقہاء کا تسامح نہیں بلکہ قواعد لغت کے مطابق فصیح ہے۔

(ولو وجدته عنينا) ..... (أو خصيا) لا ينتشر ذكره، فإن انتشر لم تخير بحر، وعليه فهو من عطف الخاص على العام لخفائه وإن كان بأو لأن الفقهاء يتسامحون في ذلك نهر۔ (در مع التنوير)

مطلب في عطف الخاص على العام

(قوله: وعليه إلخ) أي على التقييد بقوله لا ينتشر، والمراد الجواب عن اعتراض البحر بأنه لا حاجة إلى عطفه على العنين لدخوله فيه. فأجاب بأنه من عطف الخاص على العام، لكن لا بد له من نكتة كما في عطف جبريل على الملائكة لزيادة شرفه، وبينها بقوله لخفائه: أي خفاء دخوله فيه بسبب تسميته باسم خاص. ولما كان المشهور في عطف الخاص على العام اختصاصه بالواو وبحتى كما في: مات الناس حتى الأنبياء دون "أو"، أجاب بأنه تسامح الفقهاء، والتسامح استعمال كلمة مكان أخرى لا لعلاقة وقرينة، لكن فيه أنه وقع بأو في الحديث الصحيح »ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها« وجوزه بعض المحققين بثم أيضا كما في حديث: وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ثم ليرح ذبيحته، وليحد شفرته. (رد المحتار: ۲۴۲/۱۰)

(۸) مطلب فی طبائعِ فصولِ السّنة الأربع

عنین کوایک سال کی مہلت دینے کی وجوہات

علامہ حصکفیؒ نے عنین اور خصی کے متعلق تحریر فرمایا ہے کہ عنین اور خصی کوایک سال کی مہلت دی جائے گی۔اس کی علت اور وجوہات ذکر کرنے کے لئے علامہ شامیؒ نے مطلب قائم فرمایا ہے۔

چنانچہ فتح کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں عنین کے لیے زوجہ تک پہنچنے پر عدمِ قدرت عارض کی وجہ سے ہوگی یا اصلی مرض کی وجہ سے ہوگی ،اس کی تعیین کے لئے سال کی مہلت دی جائے گی؛ اگر عدمِ قدرت عارض کی وجہ سے ہوتو اس کی مختلف وجوہات ہوسکتی ہیں۔

یعنی عدمِ قدرت غلبۂ حرارت کے سبب ہوگی یا غلبۂ برودت کے سبب ہوگی یا غلبۂ رطوبت کے سبب ہوگی یا غلبۂ یبوست کی وجہ سے ہوگی۔اورایک سال کے موسم بھی چارطرح کے ہوتے ہیں۔موسم گرما حرارت اور یبوست والا ہوتا ہے۔خزاں کا موسم برودت اور یبوست والا ہوتا ہے اور یہ سب سے خراب موسم ہوتا ہے،سرما کا موسم برودت اور رطوبت والا ہوتا ہے اور بہار کا موسم حرارت اور رطوبت والا ہوتا ہے،لہٰذا اگر مرد مذکورہ وجوہات میں سے کسی وجہ سے جماع پر قادر نہیں تو اس کا علاج اس سببِ مرض کے برعکس موسم میں ممکن ہے اور مرض کا سبب مذکورہ وجوہات میں سے دو وجہ سے ہوتو ان وجوہات کی ضد دو موسم میں جاکر اس کا علاج پورا ہوگا۔

پس ایک سال وہ مدت ہوئی جس کے پورا ہونے کے بعد مرض کا حال واضح ہوگا،پس اختتام سال کے باوصف اگر شوہر جماع پر قادر نہ ہوتو یہ سمجھا جائے گا کہ مرد کا مرض اصلی اور دائمی ہے اور اب عورت کو خیارِ فسخ دیا جائے گا۔

مذکورہ تفصیل نقل کرنے کے بعد علامہ ابن ہمام خود فرماتے ہیں کہ ایک سال ختم ہونے پر اصلی اور دائمی مرض کا فیصلہ کرنا محل نظر ہے، اس لئے کہ عدمِ قدرت جو کسی عارض کی وجہ سے ہے وہ کبھی دو سال تک ممتد ہوسکتی ہے، مثلاً مسحور کی عدم قدرت۔ اس لئے یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ تفریق کا سبب ۳ میں سے کوئی ایک چیز ہوگی۔ (۱) مرض کا اصلی ہونے کا غالب گمان (۲) مرض اور عدمِ قدرت کے عدمِ زوال کا غالب گمان، گرچہ عارض کے سبب ہو۔ اور یہ دونوں چیزیں سال گذرنے سے واضح ہوتی ہے۔ (۳) سال بھر تک عورت کا حق ادا نہ کرنا؛ کیونکہ سال کے بقدر مدت عورت کے حق میں صبر کی اور شوہر کے حق میں عذر کی آخری مدت ہے، اس کے بعد مزید عورت کو مصیبت میں مبتلا نہیں کیا جائے گا اور نہ شوہر کو معذور سمجھ کر مہلت دی جائے گی وتمامہ فی الفتح۔

مطلب في طبائع فصول السنة الأربعة

(قوله: لاشتمالها على الفصول الأربعة) لأن الامتناع لعلة معترضة، أو آفة أصلية، فإن كان من علة معترضة، فإما عن غلبة حرارة أو برودة، أو رطوبة، أو يبوسة، والسنة تشتمل على الفصول الأربعة.

فالصيف حار يابس. والخريف بارد يابس، وهو أردأ الفصول. و الشتاء بارد رطب. والربيع حار رطب فإن كان مرضه عن أحد هذه تم علاجه في الفصل المضاد فيه، أو من كيفيتين فيتم في مجموع فصلين مضادين، فكانت السنة تمام ما يتعرف به الحال، فإذا مضت ولم يصل عرف أنه بآفة أصلية، وفيه نظر، إذ قد يمتد سنين بآفة معترضة كالمسحور.

فالحق أن التفريق إما بغلبة ظن عدم زواله لزمانته أو للآفة الأصلية، ومضي السنة موجب لذلك، أو هو عدم إيفاء حقها، والسنة جعلت غاية في الصبر وإبلاء العذر شرعا، وتمامه في الفتح (رد المحتار: ۱۰/۲۴۳)

باب العدّۃِ

عدّت

عدت (ع کے زیر کے ساتھ) کے معنی شمار کرنے کے ہیں، اسی لئے بعض فقہاء اس کو عدسے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں عدت اس مدت کو کہتے ہیں جس میں نکاح صحیح کے ختم ہونے، نکاح فاسد کے بعد قاضی کی طرف سے علاحدگی کے فیصلہ یا باہمی فیصلہ کے تحت ایک دوسرے کے ساتھ ترک تعلق (متارکہ) یا شبہ کی بنا پر وطی کے بعد؛ اپنے آپ کو روکے رکھے۔

عدت سے شریعت کا مقصود نسب کا تحفظ ہے، اسلام کی نظر میں نسب کی ایک خاص اہمیت ہے اور اس پر خاندانی زندگی کا مدار و انحصار ہے، اگر باپ کی شناخت باقی نہ رہے اور اولاد کو اس کا حقیقی خاندان میسر نہ آسکے تو پھر انسان اور حیوان کے درمیان کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ اسی لئے اسلام نے ایک مرد کے بعد دوسرے مرد کے نکاح میں جانے کے درمیان ایک 'وقفہ' رکھا ہے تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اسی وقفہ کا نام 'عدت' ہے!

اس کے علاوہ عدت سے کچھ اور اخلاقی مقاصد بھی متعلق ہیں، میاں بیوی کا رشتہ نہایت قربت کا رشتہ ہے، جب تک ازدواجی زندگی قائم ہوتی ہے ہر نشیب و فرز اور سرد و گرم میں ایک دوسرے کی رفاقت کا حق ادا کرتے ہیں، راحت بھی پہنچاتے ہیں اور تکلیف بھی اٹھاتے ہیں، کبھی ایک دوسرے کو سہتے ہیں اور کبھی سہے جاتے ہیں، بیوی تو چراغ خانہ ہوتی ہے، لیکن مرد اس کو روشن رکھنے کے لئے دردر کی ٹھوکریں کھاتا، پسینے بہاتا، پریشانیاں اٹھاتا اور تکلیفیں سہتا ہے، اب جب شوہر کی وفات

ہوئی تو اس پر تو دلگیر وحزیں ہونا اس کا فطری اور اخلاقی فریضہ ہے ہی، اگر طلاق کی بنا پر علاحدگی ہوئی ہو تب بھی روا نہیں کہ پچھلے تعلقات سے محرومی پر ایک اشک حسرت و افسوس بھی نہ گرایا جائے، عدت اسی اخلاقی فرض کی ادائیگی سے عبارت ہے۔

ثبوت

عدت دو طرح کی ہے، ایک وہ جو شوہر کے انتقال کے بعد واجب ہوتی ہے، اس کو عدتِ وفات کہتے ہیں، دوسرے وہ جو شوہر سے طلاق وغیرہ کے ذریعہ علاحدگی کے بعد واجب ہوتی ہے، یہ عدتِ طلاق کہلاتی ہے، ان دونوں ہی عدتوں کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے۔(البقرۃ: ۲۲۸۔ ۲۳۴) اور صحیح ومعتبر احادیث سے بھی۔ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ سے روایت ہے کہ کسی مسلمان عورت کے لئے جو اللہ پر اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو، تین دنوں سے زیادہ کا سوگ جائز نہیں، سوائے شوہر کے، کہ اس پر چار ماہ دس دنوں کا سوگ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح حضرت فاطمہ بنت قیس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کی عدت گذارنے کا حکم دیا، نیز ان دونوں عدتوں کے واجب ہونے پر امت کا اجماع و اتفاق ہے، گو عدت سے متعلق بعض تفصیلات میں اختلاف بھی ہے۔(قاموس الفقہ: ۴/۳۷۵)

سوگ

عدت کے احکام میں سے ایک 'سوگ' ہے جس کو فقہ کی اصطلاح میں 'حداد' یا 'احداد' کہتے ہیں۔

اس کا بیوہ عورت پر تو واجب ہونا متفق علیہ ہے، حنفیہ کے نزدیک طلاقِ بائن یا مغلظہ کی صورت میں عدتِ طلاق میں بھی واجب ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے

نزدیک مطلقہ کی عدت میں سوگ نہیں، حدیث میں گو صرف بیوہ ہی کے لئے سوگ کا ذکر آیا ہے، لیکن حنفیہ کا خیال ہے کہ جیسے بیوہ شوہر کے فراق پر حسرت و افسوس کا اظہار کرتی ہے، اسی طرح مطلقہ بائنہ اور مطلقہ مغلظہ بھی شوہر کے فراق وجدائی سے دو چار ہے، اس لئے اس کو بھی اظہارِ سوگ کرنا چاہئے۔

(۹) مطلب عشرون موضعاً یعتدُّ فیها الرّجلُ

بیس مواقع میں مرد تربص (انتظار) کرے گا۔

عدت کی تعریف کرتے ہوئے درمع التنویر میں ہے کہ عدت: لغۃً شمار کرنے (احصاء) یا کسی کام کی تیاری کرنے کو کہتے ہیں اور شرعاً عدت کی تعریف یہ ہے تربّص یلزم المرأة او الرجل عند وجود سببه ومواضع تربصه عشرون۔ عدت اس انتظار کا نام ہے جو عورت پر یا مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ اس کا سبب پایا جائے اور مرد کے انتظار (عدت) کے بیس مواقع اور صورتیں ہیں اور ان سب صورتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مرد پر جس کسی عورت کا نکاح (یا وطی) کسی مانع سبب سے حرام ہوتو اس مانع کے زائل ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

علامہ شامیؒ نے ان مقامات کو واضح کرنے کے لئے مطلب قائم فرمایا ہے۔ یہ صورتیں اور مقامات درج ذیل ہیں:

(۱) اپنی بیوی کی بہن سے شادی کرنے کے لئے مرد پر بیوی کو طلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

(۲) اپنی بیوی کی پھوپھی سے شادی کرنے کے لئے مرد پر بیوی کو طلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار

ضروری ہے۔

(۳)اپنی بیوی کی خالہ سے شادی کرنے کے لئے مرد پر بیوی کوطلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

(۴)اپنی بیوی کی بھتیجی سے شادی کرنے کے لئے مرد پر بیوی کوطلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

(۵) اپنی بیوی کی بھانجی سے شادی کرنے کے لئے مرد پر بیوی کو طلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

(٦)مرد چار شادی کر چکا ہواور اب پانچویں عورت سے شادی کرنا چاہتا ہوتو ان چار میں سے ایک کوطلاق دینے اور عدت ختم ہونے تک یا طلاق دے چکا ہوتو عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہے۔

(۷) آزادعورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ہوتو آزاد عورت کی اجازت تک انتظار کرنا ہوگا۔

(۸) نکاحِ فاسد یاشبہٗ عقد میں موطوءہ کی بہن سے نکاح کرنا ہوتو اس موطوءہ کی عدت ختم ہونے تک انتظار کرنا ہوگا۔

(۹) تین عورتوں کے نکاح میں ہوتے ہوئے چوتھی عورت سے نکاحِ فاسد یا شبہٗ عقد کی وجہ سے وطی کی ہواور چوتھی شادی کرنا چاہتا ہوتو اس شخص کے لئے اس

وقت تک چوتھی شادی کرنا درست نہیں جب تک موطوءہ کی عدت گذر جائے۔

(۱۰) اجنبی مرد کی معتدہ سے نکاح کرنے کے لئے عدت ختم ہونے تک انتظار ضروری ہوگا۔ یاد رہے کہ اپنی معتدہ کے ساتھ نکاح کرنے کے لئے عدت کے ختم ہونے کا انتظار ضروری نہیں ہے۔

(۱۱) ایک عورت کو ۳ طلاق دے چکا ہو اور اس کے بعد اس سے شادی کرنا چاہے تو اس وقت تک انتظار کرنا ہوگا جب تک کہ تحلیل کے سارے مراحل پورے نہ ہو جائے۔

(۱۲) خریدی ہوئی باندی سے وطی کرنے کے لیے استبراءِ رحم تک انتظار ضروری ہوگا۔

(۱۳) زنا کی وجہ سے حاملہ عورت سے نکاح کرنے کے بعد وطی کے لئے وضع حمل تک انتظار کرے گا۔

(۱۴) دارالحرب میں مسلمان شدہ حربیہ عورت حاملہ ہونے کی حالت میں ہجرت کر کے دارالاسلام آجائے تو اور وضع حمل سے قبل اس سے نکاح کیا جائے تو وطی کے لئے وضع حمل تک انتظار کرنا ہوگا۔

(۱۵) قید کے سبب ملک میں آنے والی باندی سے وطی کے لئے ایک حیض تک اور صغر یا کبر کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو ایک ماہ تک انتظار کرنا ہوگا۔

(۱۶) مکاتبہ عورت سے نکاح کرنے کے لیے آقا کو اس کے آزاد ہونے کا انتظار کرنا ہوگا۔

(۱۷) مکاتبہ باندی سے وطی کرنے کے لئے اس کے بدلِ کتابت سے عاجز

ہو کر رقیت میں واپس لوٹنے تک انتظار کرنا ہوگا۔

(۱۸) بت پرست (۱۹) مرتدہ (۲۰) مجوسی سے نکاح کرنے کے لئے ان کے مسلمان ہونے تک انتظار کرنا ہوگا۔

ان سب صورتوں کا خلاصہ علامہ حصکفیؒ نے یہ لکھا ہے کہ مرد پر جس کسی عورت سے نکاح یا وطی کرنا کسی سبب سے حرام ہوتو اس سے نکاح کرنے کے لیے مانع کے زوال تک انتظار ضروری ہے، ان موانع کی وضاحت علامہ شامیؒ نے فرمائی ہے کہ وہ مانع یا تو حقِ غیر ہوگا جیسے غیر کے عقد میں ہونا، غیر کی عدت میں ہونا، ادخال امۃ علی حرہ میں حرہ کا حق۔ یا وہ مانع چار سے زیادہ بیویاں ہونے کا ہوگا۔ یا جمع بین المحارم کا مانع ہوگا۔ یا وجوبِ تحلیل۔ یا وجوبِ استبراء کا مانع ہوگا؛ ان مواقع کے زوال تک تربص (عدت) ضروری ہے۔

باب العدة:

(هي) لغة بالكسر الإحصاء، وبالضم الاستعداد للأمر. وشرعا ترابص يلزم المرأة، أو الرجل عند وجود سببه. ومواضع تربصه عشرون مذكورة في الخزانة، حاصلها يرجع إلى أن من امتنع نكاحها عليه لمانع لزم زواله كنكاح أختها وأربع سواها (درمع التنوير)

مطلب عشرون موضعا يعتد فيها الرجل

(قوله: عشرون) وهي: نكاح أخت امرأته وعمتها وخالتها، وبنت أخيها، وبنت أختها، والخامسة، وإدخال الأمة على الحرة، ونكاح أخت الموطوءة في نكاح فاسد، أو في شبهة عقد، ونكاح الرابعة كذلك أي إذا كان له ثلاث زوجات ووطئ أخرى بنكاح فاسد، أو شبهة عقد ليس له تزوج الرابعة حتى تمضي عدة الموطوءة، ونكاح المعتدة للأجنبي أي بخلاف معتدته ونكاح المطلقة ثلاثا أي قبل التحليل، ووطء الأمة المشتراة أي قبل

الاستبراء، والحامل من الزنا إذا تزوجها أي قبل الوضع، والحربية إذا أسلمت في دار الحرب وهاجرت إلينا وكانت حاملا فتزوجها رجل أي قبل الوضع، والمسبية لا توطأ حتى تحيض، أو يمضي شهر لولا تحيض لصغر، أو كبر، ونكاح المكاتبة، ووطؤها لمولاها حتى تعتق، أو تعجز نفسها، ونكاح الوثنية والمرتدة والمجوسية لا يجوز حتى تسلم. اهـ. بحر موضحا. (رد المحتار: ١٠/٢٦٢)

(١٠) مطلب حكاية "شمس الائمه السّرخسی علیہ الرحمۃ"

شمس الائمہ علامہ سرخسیؒ کی حکایت

علامہ تمرتاشیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ام ولد جس کا آقا فوت ہوگیا ہو یا وہ ام ولد جس کو اس کے آقا نے آزاد کردیا ہو؛ اس پر بھی حرہ کی طرح ۳ حیض کی عدت لازم ہوگی۔

اس پر علامہ شامیؒ علامہ سرخسی کی ایک حکایت بیان کرتے ہوئے ان کے علمی مقام کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قصہ مشہور ہے کہ جس وقت شمس الائمہ سرخسیؒ کو جیل سے رہا کیا گیا، انہی دنوں میں سلطان نے اپنی امہات اولاد کا نکاح اپنے آزاد خدام سے کردیا، دیگر علماء نے سلطان کے اس عمل کو صحیح قرار دیا جب کہ علامہ سرخسی نے اس کو خطا قرار دیا، اس لئے کہ ہر خادم کے عقد میں ایک آزاد عورت تھی اور اس اعتبار سے یہ آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے عقد نکاح کرنا ہوا، جو آزاد عورت کی اجازت کے بغیر درست نہیں۔ اس پر سلطان نے کہا کہ میں ان امہاتِ اولاد کو آزاد کرتا ہوں اور نیا عقدِ نکاح کروادیتا ہوں، علماء نے اس فعل کو بھی صحیح قرار دیا اور شمس الائمہ نے اسے خطا پر محمول کیا، اس لئے کہ امِ ولد پر آزاد ہونے

کے بعد عدت لازم اور ضروری ہے، جب کہ سلطان نے بدونِ عدت نکاح کروادیا۔

اس قصہ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا بات ہی ان کی قید کا سبب بنی تھی اور قاضی نے علامہ سرخسی کے خلاف اس طرح کاروائی کرنے کے لیے سلطان کو ابھارا تھا اور اس کے باوجود طلباء جب شمس الائمہ سے استفادہ کرنے سے نہ رکے تو سلطان کے آدمیوں نے ان سے کتابیں روک لیں تو شمس الائمہ نے اپنے حافظہ سے المبسوط املا کروائی تھی۔

(ثلاث حيض كوامل) .....(كذا) عدة (أم ولد مات مولاها أو أعتقها) لأن لها فراشا كالحرة. (درمع التنوير)

مطلب: حكاية شمس الأئمة السرخسي

حكي أن شمس الأئمة لما أخرج من السجن زوج السلطان أمهات أولاده من خدامه الأحرار، فاستحسنه العلماء، وخطأه شمس الأئمة بأن تحت كل خادم حرة، وهذا تزوج الأمة على الحرة فقال السلطان: أعتقهن و أجدد العقد فاستحسنه العلماء، وخطأه شمس الأئمة بأن عليهن العدة بعد الإعتاق. وقيل: إن هذا كان سبب حبسه، وأن القاضي أغراه عليه وإن الطلبة لما لم تمتنع عنه منعوا عنه كتبه فأملى المبسوط من حفظه (رد المحتار: ۲۷۱/۱۰)

(۱۱) مطلب حكاية أبي حنيفة رحمه الله في الموطوءة بشبهة

موطوءۃ بالشبہ کے متعلق امام اعظم کی حکایت

علامہ تمرتاشیؒ ان عورتوں کا تذکرہ فرمارہے تھے جن پر عدت گذارنا لازم ہے، اسی ذیل میں موطوءہ بالشبہ کا ذکر آیا کہ وہ عورت جس کے ساتھ شبہ کی وجہ سے وطی کی گئی ہو اس پر بھی عدت گذارنا ضروری ہے۔

اس مناسبت سے علامہ شامیؒ موطوءہ بالشبہ کے بارے میں وہ واقعہ جو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانے میں پیش آیا تھا، ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی

ذہانت بتلانا چاہتے ہے۔

چنانچہ مبسوط کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ مبسوط میں حکایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنے دولڑکوں کا نکاح دولڑکیوں سے کیا،عورتوں نے ہرایک بھائی کی بیوی کودوسرے کے پاس بھیج دیا،علماء سے جب اس کے متعلق سوال کیا گیاتو علماء نے فرمایا کہ دونوں عورتوں پراپنے خاوند کے پاس جانے سے پہلے عدت گذارناضروری ہے،اس وقت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر دونوں شوہروں میں سے ہرایک اپنی موطوءہ پرراضی ہوتو ہرایک اپنی بیوی کوطلاق دے اوراپنی موطوءہ سے نکاح کرلے،پھراسی وقت اس کے ساتھ حقوقِ زوجیت قائم کرنا درست ہوگا،اس لئے کہ عورت اسی کی وجہ سے عدت گذاررہی ہے۔یعنی عورت جس کے حق کےطور پرعدت گذاررہی ہواس کے لیے یہ عدت نکاح سے مانع نہیں بنتی۔چنانچہ دونوں نے اسی طرح کیااورعلماء نے امام اعظم کےقول کی طرف رجوع کرلیا۔

مطلب: حكاية أبي حنيفة في الموطوءة بشبهة [لطيفة]

حكى في المبسوط أن رجلا زوج ابنيه بنتين فأدخل النساء زوجة كل أخ على أخيه، فأجاب العلماء بأن كل واحد يجتنب التي أصابها وتعتد لتعود إلى زوجها. وأجاب أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - بأنه إذا رضي كل واحد بموطوءته يطلق كل واحد زوجته ويعقد على موطوءته ويدخل عليها للحال لأنه صاحب العدة ففعلا كذلك ورجع العلماء إلى جوابه. (رد المحتار: ۱۰/ ۲۷۳)

(۱۲) مطلب في عدّةِ الصّغيرةِ المراهقةِ

قریب البلوغ چھوٹی بچی کی عدت کاحکم

علامہ تمرتاشیؒ نے جن عورتوں کوحیض نہیں آرہاان کی عدت بیان کرتے ہوئے ایسی عورتوں میں ایک اس عورت کوذکرفرمایاہے جس کوبہ سبب صغرحیض نہیں آتاہے۔

اس پر علامہ حصکفیؒ نے یہ وضاحت تحریر فرمائی ہے کہ صغر کی وجہ سے حیض نہ آنے کی عمر ۹ سال ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ نے مطلب کا عنوان قائم کرکے دو امور کی وضاحت فرمائی ہے۔(۱) زمانۂ صغر جس میں حیض نہ آنا یقینی ہے، اس کی آخری حد یا عمر کیا ہے؟ اس کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں ایک قول تو وہ ہے جو علامہ حصکفیؒ نے ذکر کیا یعنی ۹ سال کا، اور ایک قول سات (سبع) سال کا ہے، باء موحدہ پر سین کی تقدیم کے ساتھ۔

اور فتح میں پہلے قول کو یعنی 'تسعا' کو صحیح قرار دیا گیا ہے، یعنی یہ کم از کم مدت ہے جس میں عورت بالغ ہوتی ہے۔ اور نہر فتح اور بحر میں بلوغ کی اقل عمر کو یہی بیان کیا گیا ہے۔

(۲) دوسری بات کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح بحر اور نہر کے مطابق حصکفیؒ کا بلوغ کی اقل مدت ۹ سال بیان کرنے سے فقط اتنا واضح ہوا کہ ۹ سال تک صغر ہونا یقینی ہے یا یہ کہ یہ بلوغ کی اقل مدت ہے؛ مگر اس عمر پر بلوغ یقینی نہیں ہے، اس عمر کے بعد حیض آئے تو بالغ ہوگی ورنہ عمر بلوغ تک نابالغ ہی کہی جائے گی اور یہ زمانہ بھی عدمِ حیض کا ہوتا ہے اور ایسی عورت کو مراہقہ کہا جاتا ہے، گویا علامہ تمرتاشیؒ و حصکفیؒ نے صغیرہ کی عدت تو بیان کردی، مگر مراہقہ کی عدت بیان نہیں فرمائی؛ کیوں کہ ۹ سال بعد صغر ختم ہوجاتا ہے۔

اس لئے علامہ شامیؒ مراہقہ کی عدت کی تفصیل ذکر فرماتے ہیں کہ فتح میں ایسی عورت (مراہقہ) کی عدت بھی ۳ ماہ لکھی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر صغیرہ کو مطلق ذکر کرتے اور صغیرہ کی تفسیر یوں کرتے کہ جو عمر کے اعتبار سے بالغ نہ ہو تو اس عبارت میں مراہقہ اور اس سے کم تر یعنی حقیقی صغیرہ بھی شامل ہو جاتی یعنی عدم حیض والی دونوں صورتیں (صغر اور مراہقہ) دونوں کا حکم واضح ہو جاتا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ فتح، بحر اور نہر کی اتباع میں ذکر کردہ درمع التنویر کی عبارت بیانِ مراد میں ناقص ہے؛ کیوں کہ اس سے مراہقہ کا حکم واضح نہیں ہوتا، پس عبارت ایسی ہونی چاہیئے جس سے مراہقہ کا حکم واضح ہو جائے۔

ان حضرات کی عبارت کا نقص بیان کرنے کے بعد علامہ شامیؒ اپنی طرف سے ان کا دفاع کرتے ہیں کہ ان کے دفاع میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسی عبارت لانے سے ان کی غرض مراہقہ کو بالقصد اس حکم سے خارج کرنا ہے، یعنی ۳ ماہ کی عدت کا حکم فقط صغیرہ کا ہے، مراہقہ کا نہیں؛ کیوں کہ مراہقہ کے بارے میں امام فضلی کا قول بحر میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب معتدہ مراہقہ ہو تو اس کی عدت مہینوں کے اعتبار سے شمار نہ ہوگی، بلکہ اس کے حال میں توقف کیا جائے گا جب تک کہ اس کی حالت واضح ہو جائے کہ اس عورت کو وطی سے حمل ٹھہرا ہے یا نہیں؟ جب حال ظاہر ہو جائے تو حاملہ ہونے کی حالت میں عدت وضعِ حمل ہوگی اور حاملہ نہ ہو تو عدت مہینوں کے اعتبار سے شمار ہوگی۔

چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ توقف کا زمانہ اس کی عدت میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ توقف اس کے حال (حمل) کو ظاہر کرنے کے لئے کیا گیا ہے، چنانچہ جب حمل ظاہر نہیں ہوا تو توقف کا زمانہ اس کی عدت میں سے ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ جب حمل کا نہ ہونا ظاہر ہوجائے تو توقف کے دوران گزرے ہوئے ۳ ماہ کے حساب سے عدت ختم ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کے علاوہ کے توقف کے زمانہ کو لغو قرار دیا جائے، چنانچہ اگر معتدہ لغو کے زمانہ میں عقدِ نکاح کرے تو صحیح ہوجائے گا۔

اور محیط اور فتح القدیر کے باب النفقات میں ذکر کیا ہے کہ صغیرہ کی عدت تین ماہ ہے، مگر جب مراہقہ ہوتو اس کو اس وقت تک نفقہ دیا جائے جب تک اس کے حمل کا نہ ہونا ظاہر ہوجائے۔ اور نو سال یا سات سال کے متعلق اختلاف کو انہوں نے ذکر نہیں کیا ہے اور یہی بہتر بھی ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ فتوی توقف کے بعد عقد کرنے پر دیا جائے؛ لیکن علماء نے توقف کی اس مدت کا ذکر نہیں کیا ہے جس میں حمل ظاہر ہوتا ہے۔

حامدیہ میں بزازیہ کی کتاب البیوع سے ظہور حبل سے کی مدت کے متعلق دو روایتیں ذکر کی ہیں:

(۱) حمل کے دعوی میں اس وقت تصدیق کی جائے گی، جب باندی کے خریدنے کے وقت سے ۴ ماہ ۱۰ دن گذر چکے ہو؛ اس سے پہلے ظہور حبل کے دعوی کی تصدیق نہ ہوگی۔

(۲) حمل کے دعوی میں اس وقت تصدیق کی جائے گی جب اس کے خریدنے کے وقت سے ۲ ماہ ۵ دن گذر چکے ہو، حامدیہ میں اسی قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

کتاب البیوع میں مذکوران اقوال کا مطلب یہ ہوا کہ ظہور حبل کی اقل مدت یا اولین مدت ۴ ماہ دس دن ہے، اس سے قبل ظہور حبل نہیں ہوتا، پس معتدہ کے جب

۴ ماہ ۱۰ دن گذر گئے اور ظہور حبل کا وقت ہونے کے باوجود ظہور حبل نہ ہوا تو اس کا نابالغہ ہونا یقینی ہوگیا اور ۳ ماہ سے اس کی عدت ختم ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ وفیہ نظر کہہ کر دوسری عبارت پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں توقف ۳ ماہ گذرنے کے بعد کرنا ہے اور دوسری روایت کے مطابق تو ظہور کی مدت، زمانۂ توقف یا عدت کے زمانے سے بھی کم ہے، لہٰذا پہلی روایت اپنانا زیادہ مناسب ہے، اس لئے جب ۴ ماہ ۱۰ دن گذر جائیں اور حمل ظاہر نہ ہو تو اس سے معلوم ہوگیا کہ عدت اس وقت سے ختم ہوگئی جب ۳ ماہ گذر گئے۔

(و) العدة (في) حق (من لم تحض) حرة أم أم ولد (لصغر) بأن لم تبلغ تسعا (أو كبر). (درمع التنوير)

مطلب في عدة الصغيرة المراهقة

(قوله: بأن لم تبلغ تسعا) وقيل سبعا بتقديم السين على الباء الموحدة.

وفي الفتح: والأول أصح، وهذا بيان أقل سن يمكن فيه بلوغ الأنثى، وتقييده بذلك تبعا للفتح والبحر والنهر لا يعلم منه حكم من زاد سنها على ذلك ولم تبلغ بالسن وتسمى المراهقة، وقد ذكر في الفتح أن عدتها أيضا ثلاثة أشهر، فلو أطلق الصغيرة وفسرها بمن لم تبلغ بالسن لشمل المراهقة ومن دونها، وهي من لم تبلغ تسعا.

وقد يقال: مراده إخراج المراهقة اختيارا لما ذكره في البحر بقوله وعن الإمام الفضلي أنها إذا كانت مراهقة لا تنقضي عدتها بالأشهر بل يوقف حالها حتى يظهر هل حبلت من ذلك الوطء أم لا، فإن ظهر حبلها اعتدت بالوضع وإلا فبالأشهر. قال في الفتح: ويعتد بزمن التوقف من عدتها لأنه كان ليظهر حالها فإذا لم يظهر كان من عدتها. اهـ.

قلت: يعني إذا ظهر عدم حبلها يحكم بمضي العدة بثلاثة أشهر مضت ويكون زمن التوقف بعدها لغوا حتى لو تزوجت فيه صح عقدها.

وفي نفقات الفتح فرع: في الخلاصة عدة الصغيرة ثلاثة أشهر إلا إذا كانت مراهقة فينفق عليها ما لم يظهر فراغ رحمها، كذا في المحيط اهـ من غير ذكر خلاف وهو حسن اهـ كلام الفتح؛ لكن ينبغي الإفتاء به احتياطا قبل العقد بأن لا يعقد عليها إلا بعد التوقف، لكن لم يذكروا مدة التوقف التي يظهر بها الحمل. وذكر في الحامدية عن بيوع البزازية أنه يصدق في دعوى الحبل في رواية إذا كان من حين شرائها أربعة أشهر وعشر لا أقل، وفي رواية بعد شهرين وخمسة أيام وعليه عمل الناس اهـ ومشى في الحامدية على الأخيرة، وفيه نظر لأن المراد في مسألتنا التوقف بعد مضي ثلاثة أشهر، فالأولى الأخذ بالرواية الأولى، فإذا مضت أربعة أشهر وعشر ولم يظهر الحبل علم أن العدة انقضت من حين مضي ثلاثة أشهر (رد المحتار : ۱۰/۲۷۴)

(۱۳) مطلب في الافتاء بالضّعيف

ضعیف قول پر فتوی دینا

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے ممتد الطهر (بأن حاضت ثم امتد طهرها) کی عدت سن ایاس تک بیان فرمانے کے بعد شرح وھبانیہ کا قول نقل فرمایا ہے کہ اس کی عدت ۹ ماہ ہے اور پھر حصکفی فرماتے ہیں کہ وہبانیہ کا قول غریب ہے اور تمام روایتِ مذہب کے خلاف ہے اور اس پر فتوی دینا درست نہیں ہے۔

سابقہ عبارات میں علامہ حصکفیؒ نے ایک قول کے متعلق 'لا یفتی' فرمایا ہے، اس کے متعلق علامہ شامیؒ اس مطلب میں وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ کس قول پر فتوی دینا درست نہیں۔

علامہ حصکفیؒ کے اس قول پر اعتراض یہ ہے کہ ایسی عورت کی عدت ۹ ماہ میں ختم ہوجانا امام مالک کا قول ہے، پس جب یہ ایک امام کا قول ہوا تو ضرورت کے

وقت اس پر فتوی دینا درست ہے اور یہ تقلید سے خارج نہیں۔

اور شیخ حسن شرنبلالی فرماتے ہیں کہ دوسرے امام کی تقلید عدم تلفیق کی شرط کے ساتھ ضروری ہے۔

اور شیخ ابن فروخ فرماتے ہیں کہ تلفیق کے ساتھ بھی درست ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ابن فروخ کی بات قابلِ اعتبار نہیں اور سیدی عبد الغنیؒ نے اپنے رسالہ میں ان پر رد فرمایا ہے اور مذہبِ غیر کی تقلید اگرچہ اپنی شرطوں کے ساتھ جائز ہے، مگر اس شخص کے لئے جو اپنی ذات کے لئے عمل کر رہا ہو اور جو مفتی دوسروں کو فتوی دے رہا ہو، اس کے لئے اپنے مذہب کے راجح قول پر فتوی دینا ضروری ہے، اس لئے کہ شارح علامہ حصکفیؒ نے درمختار کی ابتداء میں رسم المفتی کے ضمن میں لکھا ہے کہ شیخ قاسم نے اپنی کتاب تصحیح القدوری میں لکھا ہے کہ مفتی اور قاضی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے یہ کہ مفتی حکم کی خبر دیتا ہے اور قاضی اس کو لازم کرتا ہے اور قولِ مرجوح پر فتوی دینا جہالت ہے اور خرقِ اجماع ہے اور تلفیق شدہ حکم بالاجماع باطل ہے اور کسی حکم میں کسی کی تقلید کرنے کے بعد اس کی تقلید سے رجوع کر لینا بھی بالاتفاق باطل ہے۔

الشابة الممتدة بالطهر بأن حاضت ثم امتد طهرها، فتعتد بالحيض إلى أن تبلغ سن الإياس جوهرة وغيرها، وما في شرح الوهبانية من انقضائها بتسعة أشهر غريب مخالف لجميع الروايات فلا يفتى به. (در مع التنوير)

مطلب في الإفتاء بالضعيف:

(قوله: فلا يفتى به) اعترض بأنه قول مالك، والتقليد جائز بشرط عدم التلفيق كما ذكره الشيخ حسن الشرنبلالي في رسالة بل ومع التلفيق كما ذكره المنلا ابن فروخ في رسالة.

قلت: ما ذكره ابن فروخ رده سيدي عبد الغني في رسالة خاصة، والتقليد وإن جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه لا للمفتي لغيره، فلا يفتي بغير الراجح في مذهبه، لما قدمه الشارح في رسم المفتي بقوله: وحاصل ما ذكره الشيخ قاسم في تصحيحه أنه لا فرق بين المفتي والقاضي إلا أن المفتي مخبر عن الحكم، والقاضي ملزم به، وأن الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للإجماع، وإن الحكم الملفق باطل بالإجماع وإن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقا إلخ وقدمنا الكلام عليه هناك فافهم (رد المحتار: ۱۰/۲۷۷-۲۷۸)

(۱۴) مطلب في عدّة زوجة الصغير

چھوٹے بچے کی بیوی کی عدت کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ اگر خاوند دودھ پیتا بچہ ہو اور وطی حقیقی یا وطی حکمی یعنی خلوت پائی جائے تو اس کی عورت پر عدت واجب ہوگی، خاوند پر مہر واجب نہیں ہوگی۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں صغیر کی زوجہ پر طلاق، فرقت، وفات وغیرہ اسباب سے واجب ہونے والی عدت کی صورتیں اور اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، البتہ اولاً علامہ حصکفیؒ کا ایک تسامح واضح کرتے ہیں کہ علامہ تمرتاشیؒ موطوءۃ کی عدت کا مسئلہ بیان فرما رہے ہیں اور حصکفیؒ نے اس میں 'رضیع' کا ذکر کر دیا، حالاں کہ دودھ پیتے بچے سے اپنی بیوی کے ساتھ وطی کا فعل واقع ہونا مشکل ہے، لہٰذا زیادہ بہتر یہ تھا کہ یوں فرماتے لو غیر مراھق؛ چنانچہ قنیہ کی عبارت یوں ہے کہ مراہق بچہ اپنی بیوی کے ساتھ حقوقِ زوجیت ادا کرے تو عدت واجب ہوگی۔

اور آحاد الجرجانی میں حضراتِ شیخینؒ کے قول کے مطابق بچے کی وطی سے

عدت اور مہر دونوں واجب ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف عدت واجب ہوتی ہے، مہر واجب نہیں ہوتی، پھر آحاد الجرجانی میں لکھا ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ،اس لئے کہ شیخینؒ نے اس مراہق بچہ کے متعلق ذکر کیا ہے جس سے حمل ٹھہرنے کا امکان ہو اور امام محمدؒ کا ذکر کردہ حکم اس مراہق بچہ کے بارے میں ہے جس سے حمل ٹھہرنے کا امکان نہ ہو، اس لئے کہ اس کا ذکر انگلی کے حکم میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مراہق بچہ کی وطی سے عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر اس مراہق کے بارے میں یہ ممکن ہو کہ اس کی وطی سے علوق ہو تو عدت کے ساتھ مہر بھی واجب ہوگی اور اگر علوق متصور نہ ہو تو مہر واجب نہ ہوگی۔

نوٹ: علامہ شامیؒ نے فیہ مسامحۃ کا دعوی کیا ہے، اس پر علامہ رافعی فرماتے ہیں اس میں تسامح نہیں ہے، اس لئے کہ کلام وطی کے بارے میں ہے اگر چہ حکماً ہو اور جو کچھ علامہ حصکفیؒ نے نقل فرمایا ہے وہ بچہ کی خلوت کی وجہ سے عدت واجب ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور اس میں رضیع اور مراہق و بالغ سب یکساں ہیں، اور نفسِ عدت کے وجوب میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔

بہر حال عدت کا حکم خلوت پر مدار رکھتا ہے، چاہے خلوتِ صحیحہ ہو یا فاسدہ ہو۔ چنانچہ بحر میں ہے کہ علماء نے بچہ کی خلوت کے خلوتِ فاسدہ ہونے اور اس خلوت کے سبب عدت کے وجوب کی تصریح کی ہے اور اس سے نکاحِ فاسد کے بعد وطی کی وجہ سے عدت واجب ہونے کی بھی علماء نے تصریح کی ہے تو نکاحِ صحیح کی خلوت کے بعد تو بدرجۂ اولیٰ عدت واجب ہوگی۔

صاحبِ بحر آگے فرماتے ہیں کہ بچہ کا حکم وجوبِ عدت میں بالغ کی طرح ہے، خلوتِ صحیحہ میں بھی اور فاسدہ میں بھی۔ نیز وطی بالشبہ کے بعد وفات یا طلاق

بالتفریق اور وضع حمل کے سبب عدت کے وجوب میں بچہ کا حکم بالغ کی طرح ہے، صغیر کے مرنے پر وضع حمل سے اس کی بیوی کی عدت کا مسئلہ آگے آئے گا۔

ایسی طلاق جس میں دخول کے بعد عدت واجب ہوتی ہے صغیر کی طرف اس کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ صغیر ذمی ہو اور بیوی اسلام قبول کرلے اور صغیر کا ولی اسلام سے انکار کردے تو اس صورت میں جو بینونت ہوگی، وہ شوہر کی طرف سے طلاق کے حکم میں ہوگی، لہٰذا صغیر کی عورت عدت گزارے گی۔

دوسری صورت: میاں بیوی صغر کی حالت میں خلوت کریں اور مرد بالغ ہونے کے بعد طلاق دے دے تو عدت گزارے گی۔

تفریق کی صورت: عقد فاسد کے ذریعہ دخول کیا پھر قاضی نے تفریق کردی تو عدت گزارے گی۔

(ثلاثة أشهر) بالأهلة لو في الغرة وإلا فبالأيام بحر وغيره (إن وطئت) في الكل ولو حكما كالخلوة ولو فاسدة كما مر، ولو رضيعا تجب العدة لا المهر قنية. (درمع التنوير)

مطلب في عدة زوجة الصغير.

(قوله: ولو رضيعا إلخ) فيه مسامحة لأن الكلام فيمن وطئت، والرضيع لا يتأتى منه وطء زوجته، فكان الأولى أن يقول: ولو غير مراهق. وعبارة القنية تجب العدة بدخول زوجها الصبي المراهق. وفي آحاد الجرجاني في قول أبي حنيفة وأبي يوسف إن المهر والعدة واجبان بوطء الصبي. وفي قول محمد تجب العدة دون المهر، ثم قال: ولا خلاف بينهم لأنهما أجابا في مراهق يتصور منه الإعلاق: أي أن تعلق منه أي تحبل ومحمد أجاب فيمن لا يتصور منه لأن ذكره في حكم أصبعه. اهـ. وذكر في البحر قبل ذلك أنهم صرحوا بفساد خلوته، وبوجوب العدة بالخلوة الفاسدة الشاملة

لخلوة الصبى وبوجوب العدة إذا وطئها بنكاح فاسد فكذا الصحيح بالأولى ثم قال فحاصله أنه كالبالغ فى الصحيح والفاسد وفى الوطئ بشبهة فى الوفاة والطلاق والتفريق ووضع الحمل كما لا يخفى فليحفظ۔ اھ،ومسئلة عدة زوجته بوطئ الحمل تأتى قريبا وصوة الطلاق الموجب لعدتها بعد الدخول أن يكون ذميا فتسلم زوجته ويأبى وليه عن الإسلام أو أن يختلي بها في صغره ويطلقها في كبره وصورة التفريق أن يدخل بها بعقد فاسد. (رد المحتار: ۱۰/۲۸۳)

(۱۵) مطلب فی عدّةِ الموتِ

عدتِ وفات کا حکم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ جس عورت کا خاوند انتقال کرجائے، اس کی عدت ۴ ماہ ۱۰ دن ہے، جس کا شمار چاند چاند سے ہوگا، اگر موت پہلی تاریخ کو ہوئی ہو۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ عدت وفات سے متعلق چند احکام ذکر فرماتے ہیں:

(۱) آزاد عورت کا خاوند انتقال کرجائے تو اس کی عدت ۴ ماہ ۱۰ دن ہے اور باندی کا حکم آگے ذکر فرمائیں گے۔

(۲) الایام میں مراد بقول صاحب مجتبی کے رات بھی داخل ہے، چنانچہ غرر الاذکار میں ہے کہ پانچویں مہینہ کے دس دن اور دس راتیں ہیں۔

اور امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ عدتِ وفات کی مقدار ۴ ماہ دس راتیں ہیں۔ اس لئے کہ آیت میں عشر کے اخیر سے تاء حذف ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی تمیز 'لیال' ہوگی۔ امام اوزاعی کی اس بات کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱) رات کے مقابل میں دن داخل نہ مانا جائے، مثلاً کسی شخص کا یکم محرم

الحرام کی رات کے ابتداء میں انتقال ہوا تو اس کی بیوی جمادی الاولی کی دسویں کی صبح تک عدت گذارے گی اور دسویں دن میں شادی کی اجازت ہوگی، کیوں کہ عشرلیال پوری ہوگئیں، اس صورت میں راتیں تو دس ہوں گی ،مگر یوم ۹ ہی ہوں گے۔

(۲) رات میں دن بھی داخل ہے، مثلاً کسی خاوند کا انتقال یکم محرم الحرام کو رات کی ابتداء میں ہوا تو اس کی بیوی جمادی الاولیٰ کی دسویں تاریخ کے غروب تک عدت گزارے گی اور رات میں دن کو مقدر مانا جائے۔

اوزاعی کے قول کا پہلا مطلب لیتے ہوئے صاحب غررالاذکار نے قلنا کہتے ہوئے ان کی تردید فرمائی ہے کہ جب ایام اور لیالی کا ذکر صیغۂ جمع سے ہو خواہ لفظاً یا تقدیراً ہو تو باعتبار حساب لیل کے مقابل یوم اور یوم کے مقابل لیل شامل ہوں گے، یہی بات فتح القدیر میں مذکور ہے۔

امام اوزاعی جیسی بات خانیہ میں ابن فضل کی طرف منسوب ہے اور آگے فرماتے ہیں کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ایک رات کا اضافہ ہوجاتا ہے یعنی اگر خاوند طلوعِ فجر سے پہلے انتقال کر جائے تو دسویں دن کے بعد رات کا گزارنا ضروری ہوگا اور عام مشائخ کے قول کے مطابق غروبِ شمس کے ساتھ ہی عدت ختم ہوجائے گی جیسا کہ بحر میں ہے۔

صاحبِ خانیہ کا ابن فضل کے قول کو احوط کہنا ان کے زعم پر ہے کہ یکم محرم کو طلوعِ فجر سے پہلے انتقال ہونے کی صورت میں عامۃ مشائخ کے یہاں دس جمادی الاخری کی غروب کے وقت عدت ختم ہوجائے گی اور ابن فضل کے مطابق چوں کہ

ابھی دس راتیں مکمل نہیں ہوئی، ایک رات باقی ہے، اس لئے ابن فضل کے قول پر عمل احوط ہے، مگر یہ صاحب خانیہ کا تسامح ہے۔اسی لیے آگے علامہ شامیؒ وفیہ نظر کہہ کر خانیہ کے قول أنه أحوط پر اشکال فرمانا چاہتے ہیں کہ زیادہ احتیاط عام علماء کے قول میں ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ابن الفضل کا قول عامۃ مشائخ کے قول کے مساوی ہے، ان کے یہاں بھی دس دنوں کے ساتھ دس راتوں کی تقدیر ضروری ہے، اس لئے دسویں کے بعد والی رات عدت میں شامل ہے، بلکہ غور کریں تو ابن فضل کے قول کے مطابق عدت کا وقت کم ہوجاتا ہے جب موت کو غروبِ آفتاب کے وقت فرض کیا جائے، جیسا کہ اوزاعی کے قول کی پہلی مثال میں ہم نے ذکر کیا ہے۔اور اس اعتبار سے زیادہ محتاط قول عام علماء کا ہے امام ابن فضل کا نہیں۔

(و) العدة (للموت أربعة أشهر) بالأهلة لو في الغرة كما مر وعشر من الأيام (درمع التنوير)

مطلب في عدة الموت

(قوله: والعدة للموت) أي موت زوج الحرة، أما الأمة فيأتي حكمها بعيده (قوله: كما مر) أي قريبا (قوله: من الأيام) أي والليالي أيضا كما في المجتبى.

وفي غرر الأذكار: أي عشر ليال مع عشرة أيام من شهر خامس. وعن الأوزاعي أن المقدر فيه عشر ليال لدلالة حذف التاء في الآية عليه فلها التزوج في اليوم العاشر. قلنا إن ذكر كل من الأيام والليالي بصيغة الجمع لفظا، أو تقديرا يقتضي دخول ما يوازيه استقراء اهـ ومثله في الفتح، وما مر عن الأوزاعي عزاه في الخانية لابن الفضل وقال إنه أحوط لأنه يزيد بليلة: أي لو مات قبل طلوع الفجر فلا بد من مضي الليلة بعد العاشر. وعلى قول

العامة تنقضي بغروب الشمس كما في البحر، وفيه نظر، بل هو مساو لقول العامة لما علمت من التقدير بعشرة أيام وعشر ليال.

وقد ينقص عن قولهم لو فرض الموت بعد الغروب فكان الأحوط قولهم لا قوله (رد المحتار: ۱۰/۲۸۳-۲۸۴)

(۱۶) مطلب في سنّ الاياس

سن ایاس کا مفہوم

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک رومی وغیرہ عورتوں کی سن ایاس ۵۵ سال ہے اور اسی پر فتوی ہے، بعض کا قول یہ ہے کہ ۵۰ سال ہے، اس پر فتوی ہے۔

علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر مزید اقوال ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں ایک قول یہ ہے کہ رومی عورتوں کی سن ایاس ۵۵ سال ہے اور دوسری عورتوں کی سن ایاس ۶۰ سال ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ مطلق ۶۰ سال سن ایاس ہے، رومی اور دوسری عورتوں کے درمیان تفریق کے بغیر۔ ایک قول ۷۰ سال کا بھی ہے۔

ظاہر الروایۃ میں ہے کہ سن ایاس کی کوئی مقدار طے نہیں، بلکہ عورت عمر کے اس حصہ میں پہنچ جائے جس میں اس جیسی عورتوں کو حیض نہ آتا ہو۔

اس کی تعیین اجتہاد سے ہوگی، جسمانی ساخت اور جسمانی کمزوری یا موٹاپے میں مشابہت سے تعیین کی جائے گی۔

قہستانی میں ایک قول ۳۰ سال کا بیان کیا ہے، قہستانی نے مفاتیح کے حوالہ سے لکھا ہے کہ آج سن ایاس کے معاملہ میں ۵۰ سال پر فتوی دیا جاتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ اگر کوئی عورت سن ایاس سے قبل آئیسہ ہونے کا دعوی کرے تو اسے قبول کیا جائے گا یا نہیں؟

جواب: علماء احناف میں سے کسی نے اس کے متعلق کوئی صراحت نہیں فرمائی، البتہ ماقبل میں گذرا کہ بعض علماء نے سن ایاس کی عمر کی تعیین اپنے اعتبار سے فرمائی ہے، ان کے نزدیک دعوی قبول نہیں کیا جائے گا اور جس حضرات نے سن ایاس کا دارومدار عرف قرار دیا ہے ان کے نزدیک عورت کی بات پر غور کیا جائے گا۔

(و) الإياس (سنة) للرومية وغيرها (خمس وخمسون) عند الجمهور وعليه الفتوى. وقيل الفتوى على خمسين نهر. (درمع التنوير)

مطلب فی سنّ الایاسِ

(قوله: للرومية وغيرها) وقيل للرومية خمس وخمسون ولغيرها ستون، وقيل ستون مطلقا، وقيل سبعون: وفي ظاهر الرواية لا تقدير فيه بل أن تبلغ من السن ما لا يحيض مثلها فيه، وذلك يعرف بالاجتهاد والمماثلة في تركيب البدن والسمن والهزال. اهـ. ح عن البحر. وفي القهستاني وقيل: ثلاثون (قوله: وقيل الفتوى على خمسين) قال القهستاني: وبه يفتى اليوم كما في المفاتيح (رد المحتار: ۱۰/ ۳۰۱)

(۱۷) مطلب عدة المنكوحة فاسداً والموطوءةِ بشبهةٍ

(۱۷) نکاح فاسد کی اور وطی بالشبہ کی موطوءۃ کی عدت

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ وعدة المنكوحة نكاحاً فاسدا والموطؤة بشبهة وأم الولد غير الآيسة والحامل الحيض، یعنی منکوحۂ نکاحِ فاسد، موطوٴۃ بالشبہ، ام ولد غیر آئسہ اور غیر حاملہ؛ حیض کے ذریعہ عدت گزاریں گی۔ اس مطلب میں اسی عبارت کی وضاحت کرنا مطلوب ہے۔

(۱) وعدة المنکوحۃ الخ۔۔مبتداء ہے اور اس کی خبر الحیض ہے۔

(۲) طحطاوی میں ہے نکاحِ فاسد سے عدت کا یہ حکم تمر تاشی کے سابقہ قول كذا أم ولد مات عنها مولاها أو أعتقها وموطؤة بشبهة أو نكاح میں بیان ہو چکا ہے، لہٰذا اس کی ضرورت نہ تھی۔

(۳) ایک خرابی یہ بھی ہے کہ یہاں مذکور کلام سے وہم ہوتا ہے کہ نکاحِ فاسد میں عدت واجب ہے، اگر چہ فرقت وطی سے پہلے ہو؛ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ نکاحِ فاسد میں خلوت سے بھی عدت واجب نہیں ہوتی، بلکہ قُبُل میں وطی سے عدت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ باب المہر میں گذرا۔

(۴) نکاحِ فاسد: (۱) وہ نکاح جس میں گواہ نہ ہو وہ نکاحِ فاسد ہے۔اسی طرح (۲) غیر مرد کی بیوی کا نکاح جب کہ علم نہ ہو کہ وہ شادی شدہ ہے۔(۳) محارم کا نکاح، خواہ اس کی عدمِ حلت کا علم ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاحِ فاسد ہے، صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

مطلب عدة المنكوحة فاسدا والموطوءة بشبهه

(قوله: وعدة المنكوحة إلخ) مبتدأ خبره قوله: الآتي الحيض، وهذه الجملة بتمامها مستغنى عنها بقوله سابقا كذا أم ولد مات عنها مولاها، أو أعتقها وموطوءة بشبهة أو نكاح فاسد في الموت والفرقة ط. على أن كلامه هنا يوهم وجوب العدة في النكاح الفاسد ولو قبل الوطء وليس كذلك، فإنها لا تجب فيه بالخلوة بل بالوطء في القبل كما مر في باب المهر (قوله: نكاحا فاسدا) هي المنكوحة بغير شهود، ونكاح امرأة الغير بلا علم بأنها متزوجة، ونكاح المحارم مع العلم بعدم الحل فاسد عنده خلافا لهما فتح. (در مع التنوير: ۱۰/۳۰۳)

(۱۸) مطلب فی النکاح الفاسد والباطل

نکاح فاسد اور باطل کا بیان

یہ مطلب، مطالبِ شامی، کتاب النکاح، مطلب فی النکاح الفاسد ص: ۱۱۲ کے تحت گذر چکا ہے۔ اس کا خلاصہ درجِ ذیل ہے:

نکاحِ فاسد کی تعریف

نکاحِ فاسد اس نکاح کو کہتے ہیں جس میں صحتِ نکاح کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو لیکن اگر کسی نے نکاح میں شرطِ فاسد لگائی جیسا کہ عورت نے مرد سے اس شرط پر شادی کی کہ مرد اس کے ساتھ وطی نہیں کرے گا تو شرط خود فاسد ہو کر نکاح صحیح ہو جائے گا اس شرط کی وجہ سے نکاح فاسد نہ ہوگا۔

نکاحِ فاسد کی مثالیں

دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا، ایک بہن کے عدت میں ہوتے ہوئے دوسری بہن سے نکاح کرنا، چوتھی بیوی کے عدت میں ہوتے ہوئے پانچویں سے نکاح کرنا، اسی طرح آزاد کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا۔

آگے صاحب بحر ''محیط'' میں موجود نکاحِ فاسد کی مثال نقل فرما کر اس پر نکاحِ فاسد کے احکام مرتّب فرماتے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ اگر کسی ذمی نے مسلمہ عورت سے نکاح کیا تو ان دونوں کے درمیان تفریق کروادی جائے گی، اس لئے کہ یہ نکاحِ فاسد واقع ہوا۔ صاحب بحر فرماتے ہیں کہ ''محیط'' کے اس نکاح کو فاسد کہنے سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ ان دونوں پر حد نہیں لگائی جائے گی اور نسب بھی ثابت ہوگا اور دخول کیا ہے تو عدت بھی واجب ہوگی۔

علامہ شامیؒ صاحب بحر کی اس رائے (ثبوتِ نسب اور عدمِ لزومِ عدت) سے

متفق نہیں ہے اور فرماتے ہیں کہ شارح یعنی علامہ حصکفیؒ 'فصل في ثبوت النسب' میں ''مجمع الفتاوی'' کے حوالہ سے ذکر فرمائیں گے کہ اگر کسی کافر نے کسی مسلمہ عورت سے نکاح کیا پھر اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کافر سے بچہ کا نہ نسب ثابت ہوگا اور نہ عدت واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ نکاح باطل ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صراحۃً عبارت علامہ حصکفیؒ نے ذکر فرمائی ہے جب کہ صاحب بحر نے محیط میں بیان کردہ عبارت سے بطور استدلال مفہوم اَخذ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شارح کی صریح عبارت کو مقدم رکھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ بحث سے واضح ہوتا ہے کہ نکاح میں بھی بیع کی طرح فاسد اور باطل الگ الگ قسمیں ہیں اور دونوں کے احکام الگ ہیں اور اسی بنیاد پر صاحب بحر نے ''محیط'' کی مثال (ذمی مع مسلمہ) کو فاسد کہنے سے ثبوتِ نسب وغیرہ کا حکم اَخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کی وضاحت کے لیے علامہ شامی نے:

(۱) سب سے پہلے ''فتح القدیر'' کی عبارت پیش کی ہے کہ نکاح میں باطل اور فاسد کا کوئی فرق نہیں ہے۔

(۲) بزازیہ میں نکاحِ محارم کے متعلق فاسد ہونے اور باطل ہونے کے دونوں قول نقل فرمائے ہیں۔

مگر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ نکاحِ باطل سے مراد وہی نکاح ہوتا ہے جو کالعدم قرار دیا جائے اور بالکل معتبر نہ مانا جائے، جیسا کہ نکاحِ محارم کالعدم ہوتا ہے اور اس سے نسب اور عدت کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا۔

اور قہستانیؒ بھی نکاح کے باب میں نکاحِ فاسد کو ہر معنی میں باطل قرار دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اس کی مثال میں نکاحِ محارم، عورت کی جانب سے پائے گئے اکراہ پر نکاح اور نکاح بغیر شہود کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں (عورت کے اکراہ سے ہونے والے نکاح کو باطل قرار دینے کی وجہ علامہ شامیؒ سابق میں ''کتاب النکاح'' کی ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں اور آئندہ ''باب العدۃ'' میں بھی ذکر فرمائی ہے۔)

اس تفصیل سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کے باب میں فاسد اور باطل کا کوئی فرق نہیں۔

(۳) ''بحر الرائق'' میں ''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے مذکور ہے کہ جس نکاح کے متعلق بھی جواز وعدمِ جواز کا علماء کے درمیان اختلاف ہو جیسے کہ نکاح بغیر شہود تو اس سے عدت واجب ہوگی (اور جس کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہ ہو اس میں عدت واجب نہ ہوگی) پس غیر کی منکوحہ سے یا غیر کی معتدہ سے یہ جانتے ہوئے بھی کہ غیر کے نکاح یا عدت میں ہے، کوئی نکاح کر لے تو اس میں عدت واجب نہ ہوگی؛ کیوں کہ یہ نکاح بالاتفاق ناجائز ہے، لہٰذا ہر اعتبار سے باطل ہے۔

''مجتبیٰ'' کے حوالہ سے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد صاحب بحر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ فقط عدت کے اعتبار سے فرق کیا جا سکتا ہے کہ جس نکاح میں عدت واجب ہو وہ فاسد ہے اور جس میں عدت واجب نہ ہو وہ باطل ہے۔ اور چوں کہ حرمت کا علم ہونے کے باوجود غیر کی معتدہ سے نکاح کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اور باطل ہے اس لئے حد بھی واجب ہوگی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عدت کے حکم میں نکاحِ فاسد اور باطل الگ ہیں۔ عدت کے

علاوہ احکام میں نکاح فاسد اور باطل الگ الگ نہیں اور اس قاعدہ کے اعتبار سے سابق میں بحر کے حوالہ سے ذکر کردہ امثلہ پر غور کریں تو نکاح **المعتدة** کو فاسد کہنا اس اعتبار سے ہوگا کہ اس کے معتدہ ہونے کا علم نہ ہو، اسی طرح **تزوج الأختين معًا** کی مثال (جو ''مجتبیٰ'' میں بھی ہے) کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی عقد میں دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کر لے تو چوں کہ اس کے متعلق صحت اور عدم صحت کا اختلاف ہے، اس لئے اس میں دخول کے سبب عدت ہوگی۔ ہاں! اگر ایک بہن کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری سے نکاح کر لے تو دوسرا نکاح یقیناً باطل ہے اور اس صورت میں دوسری بہن پر دخول اور وطی سے عدت لازم نہ ہوگی بلکہ وہ زنا ہوگا۔

(۱۹) مطلب في وطء المعتدّة بشبهةٍ

(۱۹) معتدہ کے ساتھ شبہ کی وجہ سے وطی کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ معتدہ عورت کے ساتھ وطی بالشبہ ہو جائے تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی، اور دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا اور ابعد الاجلین والی عدت گذارے گی، یعنی دوسری وطی کی عدت ختم ہونے پر عدت ختم ہوگی اور درمیانی وقت دونوں عدتوں کا شمار کریں گے۔

علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر اس کی مزید صورتیں اور اس کا حکم ذکر فرمانا چاہتے ہیں:

(۱) درمنتقی میں ہے کہ عورت طلاق یا کسی اور وجہ سے عدت گذار رہی تھی اور شبہ کی وجہ سے وطی کی گئی تو دو عدتیں واجب ہوں گی۔

(۲) فتح القدیر میں ہے کہ منکوحہ عورت کے ساتھ شبہ کی وجہ سے وطی کی گئی،

اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی تو اس عورت پر وطی بالشبہ اور طلاق دونوں کی عدت لازم ہوگی اور دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا۔

وطی بالشبہ کی صورتیں

(۱) تین طلاق کے بعد شوہر عدت میں نکاح کرکے وطی کرے۔

(۲) اسی عورت سے نکاح کے بغیر وطی کرے، اس گمان سے کہ یہ میرے لئے حلال ہے۔

(۳) الفاظِ کنایہ سے طلاقِ بائنہ دینے کے بعد وطی کرے، تو ان تمام صورتوں میں معتدہ سے ہونے والی یہ وطی، وطی بالشبہ کہی جائے گی۔ مکمل بحث فتح القدیر میں ہے۔ یعنی تین طلاق کے بعد عدت میں بغیر نکاح کے وطی کرے اور اس کی حرمت بھی جانتا تھا تو دوسری عدت واجب نہیں ہوگی، کیونکہ یہ وطی بالشبہ نہیں ہے، بلکہ وطی بالزنا ہے اور زنا کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی۔

مطلقۂ ثلاث سے وطی کی مزید تفصیل

بزازیہ میں ہے کہ مطلقۂ ثلاث سے کی گئی وطی کو وطی بالشبہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے عقد کرکے وطی کرے یا کم از کم حلت کے گمان سے وطی کرے، پس اگر یہ دونوں امر نہ ہوں، یعنی مرد نے عورت کو تین طلاقیں دیں اور عدت میں اس سے وطی کی، باوجود اس کے کہ اس کی حرمت کا علم تھا، تو وہ نئے سرے سے تین حیضوں کے ساتھ عدت نہیں گذارے گی؛ کیوں کہ یہ وطی بالشبہ نہیں، بلکہ زنا ہے۔ کما مر۔ اور اگر دونوں کو وطی کی حرمت کا علم ہو اور احصان کی شرطیں پائی جائیں تو دونوں کو رجم کردیا جائے گا۔

(۲) اگر اس کی طلاق کا منکر ہو تو عدت ختم نہیں ہوگی، بلکہ وطی بالشبہ کی عدت

جاری رہے گی اور اس کے بعد عدت ختم ہوگی۔

(۳) مطلقہ ثلاث سے عدت میں وطی کرنے والا شوہر کسی شبہ کا دعوی کرے مثلا حلت کا گمان وغیرہ تو شبہ قبول کیا جائیگا اور عورت نئی عدت شروع کرے گی۔

مطلقہ بائنہ (مادون الثلاث) کا حکم

النوازل میں طلاقِ بائن کو تین طلاق کی طرح قرار دیا ہے، جب کہ صدر الشہید نے طلاق علی مال اور خلع (مطلقہ بائنہ) کو تین طلاق کی طرح قرار نہیں دیا ہے اور یہ فرمایا کہ اگر مرد نے عورت سے خلع کیا اگر چہ مال پر ہو، پھر عدت میں اس عورت سے وطی کی جب کہ حرمت کو جانتا تھا تو ہر وطی سے نئی عدت شروع کرے گی اور عدتیں آپس میں متداخل ہوں گی اور پہلی عدت طلاق کی ہوگی، اس کے ختم ہونے کے بعد دوسری اور تیسری عدت وطی بالشبہ کی عدت ہوگی نہ کہ طلاق کی، چنانچہ اس عدت میں کوئی دوسری طلاق واقع نہ ہوگی اور اس میں کوئی نفقہ واجب نہیں ہوگا اور جو صدر الشہید نے ذکر فرمایا ہے وہی فتح القدیر کی سابقہ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

چنانچہ انہوں نے الفاظِ کنایہ سے ابانت کے بعد عدت میں ہونے والی وطی کو وطی بالشبہ کی صورت بتائی ہے۔

سوال: طلاقِ بائنہ سے عورت حرام ہوجاتی ہے، جس طرح طلاقِ ثلاث سے حرام ہوتی ہے، پس جس طرح طلاقِ ثلاثہ میں حرمت کا علم ہوتے ہوئے وطی کرنا زنا ہے، وطی بالشبہ نہیں اور موجبِ حد ہے، اس طرح طلاقِ بائنہ میں بھی حرمت کا علم ہوتے ہوئے وطی کرنا موجب حد زنا قرار دیا جانا چاہئے۔

جواب: طلاقِ بائنہ کی عدت میں وطی کرنا وطی بالشبہ ہے اور شبہ کا سبب اس مسئلہ کا مختلف فیہ ہونا ہے، چنانچہ بہت سے فقہاء کے نزدیک الفاظِ کنایہ سے بائنہ

طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ رجعی ہوتی ہے۔

(وإذا وطئت المعتدة بشبهة) . ولو من المطلق (وجبت عدة أخرى) لتجدد السبب (وتداخلتا)... (درمع التنوير)

مطلب في وطء المعتدة بشبهة

(قوله: وإذا وطئت المعتدة) أي من طلاق، أو غيره در منتقى، وكذا المنكوحة إذا وطئت بشبهة ثم طلقها زوجها كان عليها عدة أخرى وتداخلتا كما مر في الفتح وغيره (قوله: بشبهة) متعلق بقوله وطئت، وذلك كالموطوءة للزوج في العدة بعد الثلاث بنكاح، وكذا بدونه إذا قال ظننت أنها تحل لي، أو بعدما أبانها بألفاظ الكناية، وتمامه في الفتح، ومفاده أنه لو وطئها بعد الثلاث في العدة بلا نكاح عالما بحرمتها لا تجب عدة أخرى لأنه زنا، وفي البزازية: طلقها ثلاثا ووطئها في العدة مع العلم بالحرمة لا تستأنف العدة بثلاث حيض، ويرجمان إذا علما بالحرمة ووجد شرائط الإحصان، ولو كان منكرا طلاقها لا تنقضي العدة، ولو ادعى الشبهة تستقبل. وجعل في النوازل البائن كالثلاث والصدر لم يجعل الطلاق على مال والخلع كالثلاث، وذكر أنه لو خالعها ولو بمال ثم وطئها في العدة عالما بالحرمة تستأنف العدة لكل وطأة وتتداخل العدد إلى أن تنقضي الأولى، وبعده تكون الثانية والثالثة عدة الوطء لا الطلاق حتى لا يقع فيها طلاق آخر ولا تجب فيها نفقة اهـ وما قاله الصدر هو ظاهر. ما قدمناه آنفا عن الفتح حيث جعل الوطء بعد الإبانة ألفاظ الكناية من الوطء بشبهة أي لقول بعض الأئمة بأنه لا يقع بها البائن فأورث الخلاف فيها شبهة (رد المحتار: ۱۰/۳۱۰-۳۱۱)

(۲۰) مطلب الدخول في النكاح الأول دخول في الثاني في مسائل

چند مسائل میں نکاحِ اول کا دخول، نکاحِ ثانی میں بھی معتبر ہوگا۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی معتدہ سے نکاحِ صحیح کیا اور اس کو قبل الوطی طلاق دیدی تو اس پر پوری مہر واجب ہوگی اور عدت نئے

سرے سے لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ عورت ابھی تک پہلی وطی کے اعتبار سے شوہر کے ماتحت ہے، کیوں کہ ابھی تک پہلی وطی کا اثر یعنی حکم عدت باقی ہے، یعنی عدت وطی کی وجہ سے ہی واجب ہوئی ہے تو اسی عدت کے زمانہ میں نکاح کر کے طلاق دینا گویا طلاق بعد الدخول سمجھا جائے گا، اس لیے نئی عدت ہوگی، یہ طلاق قبل الدخول نہ ہوگی اور بقول علامہ حصکفیؒ من جملہ ان دس مسائل میں سے ایک ہے جن میں نکاحِ اول کا دخول نکاحِ ثانی میں بھی معتبر ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں دوسرے وہ مسائل ذکر فرمارہے ہیں، جس میں نکاحِ اول میں کیا ہوا دخول نکاحِ ثانی میں دخول مانا جاتا ہے۔

مذکورہ مسئلہ میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ حضرات شیخینؒ کا ہے۔ جب کہ امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ نکاحِ اول میں کیا ہوا دخول نکاحِ ثانی میں دخول نہیں سمجھا جائے گا اور نصف مہر واجب ہوگی۔ پھر پہلی عدت کی تکمیل کرنے نہ کرنے میں امام محمد اور امام زفر کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پہلی عدت کی تکمیل کرے گا، جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ پہلی عدت کی تکمیل بھی واجب نہ ہوگی، لہٰذا وہ عورت بقول امام زفرؒ کے ازواج کے لئے حلال ہوگی، یعنی پہلی عدت تو اس سے نکاح کرنے سے ختم ہوگئی اور طلاق قبل الدخول کی وجہ سے دوسری عدت واجب نہ ہوگی۔ پس نکاحِ ثانی محلل کی عدت کو ساقط کرنے کے لئے حیلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس طرح کہ محلل حقوقِ زوجیت کے بعد عورت کو طلاق دے دے، پھر عدت میں اس سے عقد نکاح کر لے، پھر قبل الوطی اسے طلاق دے دے، تو وہ پہلے شوہر کے لئے عدت کے بغیر حلال ہو جائے گی۔

امام زفرؒ کے قول پر فتوی دینا درست ہے یا نہیں؟ اور کوئی قاضی امام زفر کے قول پر فیصلہ دے تو نافذ ہوگا یا نہیں؟ اس کی تفصیل شامی میں مذکور ہے، وہاں ملاحظہ کی جائے۔

وہ صورتیں جن میں نکاحِ اول میں کی ہوئی وطی، نکاحِ ثانی میں بھی وطی کے حکم میں ہے، حسبِ ذیل ہیں:

(۱) مرد نکاحِ صحیح کے بعد دی ہوئی طلاق کی عدت میں اپنی معتدہ سے عقدِ نکاح کرے، پھر قبل الدخول طلاق دے تو یہ طلاق بعد الدخول سمجھی جائے گی۔

(۲) اسی طرح اگر نکاح فاسد کے بعد مرد اپنی معتدہ سے عقد نکاح کرے، پھر اس کو قبل الدخول طلاق دے تو یہ بھی طلاق بعد الدخول ہوگی۔

(۳) حالتِ مرض میں مرد اپنی معتدہ سے عقد نکاح کرنے کے بعد پھر طلاق قبل الدخول دے، تو یہ قبل الدخول طلاق بھی بعد الدخول طلاق کی طرح ہوگی اور مرد فرار اختیار کرنے والا سمجھا جائے گا، پس اس دوسرے نکاح کی عدت میں اگر شوہر کی وفات ہوجائے تو عورت میراث کی حقدار ہوگی۔

(۴) کفو نہ ہونے کی وجہ سے بعد الدخول دونوں میں تفریق کی گئی ہو؛ پھر مرد نے عدت میں اس عورت سے عقدِ نکاح کیا ہو اور حقوقِ زوجیت سے پہلے تفریق بھی کردی گئی ہو تو یہ تفریق بھی بعد الدخول ہوگی اور عدت واجب ہوگی۔

(۵) مرد کا صغیرہ سے یا لونڈی سے عقدِ نکاح ہو اور اس کے ساتھ حقوقِ زوجیت ادا کیے پھر اس کو طلاقِ بائن دیدی، پھر اس سے عدت میں عقدِ نکاح کرلیا پھر وہ بالغ ہوگئی یا آزاد ہوگئی اور حقوقِ زوجیت سے پہلے اس نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا

تو خیارِ عتق یا خیارِ بلوغ کی وجہ سے ہونے والی اس بینونت کو بھی بعد الدخول سمجھا جائے گا اور عدت واجب ہوگی۔

(٦) مرد نے صغیرہ یا لونڈی سے عقدِ نکاح کیا اور بعد الدخول خیارِ بلوغ یا خیارِ عتق کی وجہ سے عورت نے تفریق کر لی پھر خاوند نے عدت میں اسی سے عقدِ نکاح کیا اور پھر شوہر نے طلاق قبل الدخول دے دی تو یہ طلاق بھی طلاق بعد الدخول سمجھی جائے گی اور عدت واجب ہوگی۔

(٧) شوہر نے اپنی معتدہ سے نکاح کیا پھر عورت قبل الدخول مرتد ہوگئی تو ارتداد کی وجہ سے ہونے والی تفریق بھی تفریق بعد الدخول سمجھی جائے گی اور مہر کامل واجب ہوگا۔

اس کے علاوہ کچھ صورتیں بحر میں مکرر واقع ہوئی ہیں، پہلی دونوں صورتیں بھی ایک ہی ہیں، لہٰذا حقیقت میں یہ چھ ہیں۔

(نكح) نكاحا صحيحا (معتدته) ولو من فاسد (وطلقها قبل الوطء) ولو حكما (وجب عليه مهر تام و) عليها (عدة مبتدأة) لأنها مقبوضة في يده بالوطء الأول لبقاء أثره وهو العدة، وهذه إحدى المسائل العشر المبنية على أن الدخول في النكاح الأول دخول في الثاني، (درمع التنوير)

مطلب: الدخول في النكاح الأول دخول في الثاني في مسائل.

(قوله: وهذه إحدى المسائل العشر) وهي لو تزوج معتدته من نكاح صحيح، أو معتدته من فاسد فهذه ثنتان مر بيانهما.

ثالثها تزوج معتدته وهو مريض وطلقها قبل الدخول فيكون فارا.

رابعها فرق بينهما بعدم الكفاءة بعد الدخول فنكحها في العدة وفرق بينهما أيضا قبل الدخول.

خامسها تزوج صغيرة، أو أمة ودخل بها ثم أبانها ثم تزوجها في العدة

فبلغت، أو عتقت فاختارت نفسها قبل الدخول.

سادسها تزوج الصغيرة، أو الأمة فاختارت نفسها بالبلوغ أو العتق بعد الدخول ثم تزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول.

سابعها تزوج معتدته فارتدت قبل الدخول وباقي الصور وقع في البحر مكررا بل الصورتان الأوليان واحدة فهي في الحقيقة ستة فافهم. (رد المحتار: ۱۰/۳۳۱-۳۳۲)

(۲۱) مطلب في منعي إليها زوجها

جس عورت کو شوہر کی موت یا طلاق کی خبر ملے، اس کا حکم۔

درمع التنویر میں جوہرہ سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ غائب خاوند کی بیوی کو کسی ثقہ آدمی نے یہ خبر دی کہ اس کا خاوند مر گیا ہے یا اسے تین طلاقیں دی ہیں یا خاوند کی جانب سے ثقہ آدمی کے ہاتھ طلاق کا خط آیا ہو اور عورت کا غالب گمان ہے کہ یہ خبریں سچ ہیں تو عورت کے لئے عدت گذار کر دوسری شادی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس مطلب سے علامہ شامیؒ کا مقصد یہ ہے کہ درمع التنویر میں مذکور مسائل میں مخبر ثقہ ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ قید ضروری نہیں جیسا کہ ولوالجیہ میں مذکور ہے اور جامع الفصولین میں ہے کہ ایک آدمی نے عورت کو اس کے خاوند کے فوت ہونے کی یا مرتد ہونے یا طلاق دینے کی خبر دی تو عورت کے لئے عقد نکاح کرنا حلال ہے، اگر اس آدمی سے کسی اور نے سنا تو سامع کو بھی موت طلاق وغیرہ کی گواہی دینے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ یہ امرِ دین کے قبیل سے ہے، لہٰذا خبر واحد سے ثابت ہوجائے گا، جب کہ نکاح اور نسب کا معاملہ برعکس ہے، وہ معاملات اور حقوق العباد کے قبیل سے ہے۔

کسی شخص (عادل یا غیر عادل) نے خاوند کی طرف سے عورت کو طلاق کی خبر دی اور شوہر کا خط لے کر آیا اور عورت کو معلوم نہیں ہے کہ یہ خط شوہر کا ہے یا نہیں؟ مگر عورت کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ بات درست ہے یعنی خط خاوند کا ہے؛ تو ایسی عورت عدت گذار کر دوسری شادی کر سکتی ہے اور سابق میں باب ایلاء سے قبل یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک آدمی کی خبر کا کافی ہونا امورِ دینیہ میں کافی سمجھا جاتا ہے، پس اگر امر دینی سے آگے کی بات ہے تو ایک آدمی کی خبر یا گواہی کافی نہیں۔

آگے علامہ شامیؒ السائحانی کے مخطوطہ میں جامع الفتاوی سے مروی ایک ذو وجہین مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ دو آدمیوں نے گواہی دی کہ غائب خاوند نے اپنی زوجہ کو طلاق دے دی تو غائب کی طلاق کا حکم دینے کے حق میں یہ شہادت قبول نہ کی جائے گی اور حاکم کے سکوت کے حق میں یہ شہادت قبول کی جائے گی کہ عورت عدت گزارے کسی اور مرد سے شادی کر لے تو قاضی اس کو روکے گا نہیں، یعنی اس شہادت کی بنیاد پر قاضی یہ فیصلہ نہیں کرے گا کہ فلاں نے طلاق دی ہے، البتہ قاضی عورت کو دوسرا نکاح کرنے سے روکے گا نہیں، اور اسی شہادت کی بنیاد پر خاموش رہے گا۔

اس مسئلہ کا ایک پہلو یہ ہے کہ جب دو آدمیوں نے قاضی کے سامنے طلاق کی گواہی دی تو قاضی پر لازم ہونا چاہیئے کہ شرطِ شہادت پوری ہونے کے سبب طلاق کا فیصلہ کرے، مگر اس میں مانع یہ ہے کہ مقضی علیہ یعنی شوہر غائب ہے اور قضاء علی الغائب درست نہیں ہے، اسی مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ عورت نے قاضی کے سامنے دو آدمیوں کی گواہی سے اپنا مطلقہ ہونا ثابت کر دیا ہے، اور اس حد تک یہ امر دینی ہے، (اسی لئے نفسِ طلاق میں تو عورت کے لیے ایک خبر بھی کافی تھی) پس اس کامل شہادت کی وجہ سے قاضی پر لازم ہوگا کہ عورت کے دوسرے نکاح کو غلط نہ قرار دے

اور خاموش رہے۔

عدت کب سے شمار ہوگی؟

اور اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ عدت کی ابتداء وقوعِ طلاق کے وقت سے سمجھی جائے، نہ کہ وقتِ خبر سے؛ کیوں کہ میاں بیوی ساتھ میں مقیم نہیں، اس لئے ان دونوں کے درمیان کسی موافقت کی تہمت نہیں کہ دونوں میں سے کوئی دوسرے کو فائدہ پہنچانے کے لیے سابقہ زمانے سے طلاق کی بات کہہ کر اِس وقت اظہار کرتے ہیں، پس تہمت صورت میں تو وقتِ خبر سے عدت شروع کی جاتی ہے، مگر چوں کہ یہاں ایسا نہیں اس لیے وقتِ طلاق سے ہی عدت شروع ہوگی۔

صاحب جامع الفصولین کا قول فلاباس اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ ایک آدمی کی خبر پر گمانِ غالب کی بنیاد پر دوسرا نکاح کرنا لاباس ہے اور اولی یہ ہے کہ احتیاط کرے اور دوسرا نکاح نہ کرے۔

اسی طرح بحر میں مذکور ہے کہ ایک مرد نے عورت کو خبر دی کہ اس کا خاوند فوت ہوگیا اور دوسرے نے خبر دی کہ وہ زندہ ہے، پس اگر مخبرِ موت اس بنیاد پر خبر دیتا ہے کہ اس کی موت یا اس کے جنازے کو اپنی آنکھ سے دیکھا تھا اور یہ گواہی دینے والا عادل تھا تو عورت کے لئے گنجائش ہے کہ وہ عدت گذار کر دوسری جگہ شادی کرلے، بشرطیکہ دونوں میں سے کسی نے تاریخ کا ذکر نہ کیا ہو، اور اگر دونوں نے تاریخ بیان کی ہو تو تاریخ حیات مؤخر نہ ہو؛ بلکہ مقدم ہو۔ پس اگر تاریخِ حیات مؤخر ہو تو دوسری شادی کرنا درست نہ ہوگا۔

پھر مذکورہ صورت میں عورت نے شادی کرلی اور اس کے بعد ایک جماعت نے اس کو خبر دی کہ اس کا خاوند زندہ ہے تو اس صورت میں اگر عورت نے پہلے والی خبر

کی تصدیق کی تھی تو اس کے بعد کیا ہوا نکاح صحیح ہے اور اس خبرِ جماعت سے نکاح پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

وفيه عن الجوهرة: أخبرها ثقة أن زوجها الغائب مات، أو طلقها ثلاثا، أو أتاها منه كتاب على يد ثقة بالطلاق. إن أكبر رأيها أنه حق فلا بأس أن تعتد وتتزوج، (درمع التنوير)

مطلب في المنعي إليها زوجها

(قوله: على يد ثقة) هذا غير قيد كما في الولوالجية.

وفي جامع الفصولين أخبرها واحد بموت زوجها أو بردته، أو بتطليقها حل لها التزوج، ولو سمع من هذا الرجل آخر له أن يشهد لأنه من باب الدين فيثبت بخبر الواحد، بخلاف النكاح والنسب. أخبرها عدل أو غير عدل فأتاها بكتاب من زوجها بطلاق ولا تدري أنه كتابه، أو لا إلا أن أكبر رأيها أنه حق فلا بأس بالتزوج. اهـ. وتقدم قبيل الإيلاء ما يفيد أن هذا في الديانة.

ثم رأيت بخط السائحاني عن جامع الفتاوى: شهد اثنان أن الغائب طلق زوجته لا تقبل في حق الحكم بطلاق الغائب وتقبل في حق سكوت الحاكم في أنها تعتد وتتزوج بآخر. اهـ.

وحاصله أنه يسوغ للحاكم السكوت - لأنه أمر ديني - لا إثبات الطلاق لأنه حكم على غائب فلا يصح. ويظهر أن ابتداء العدة من وقت وقوع الطلاق لا من وقت الإخبار لأنه غير مقيم معها فلا تهمة، وقوله: فلا بأس يفيد أن الأولى عدمه.

وفي البحر: أخبرها رجل بموته وآخر بحياته، فإن شهد أنه عاين موته، أو جنازته وهو عدل وسعها أن تعتد وتتزوج ما لم يؤرخا، وتاريخ الحياة متأخر. ولو تزوجت وأخبرها جماعة بأنه حي، إن صدقت الأول صح النكاح. (رد المحتار: ۱۰/۳۴۳-۳۴۴)

فصل فی الحداد

(۲۲) مطلب الحق أنه علی المفتي أن ينظر في خصوصِ الوقائع

مفتی پر لازم ہے کہ وہ خصوصی حالات وواقعات پر نظر رکھے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ وہ عورت جو طلاقِ رجعی اور طلاقِ بائن کی عدت گزار رہی ہو تو وہ گھر سے نہیں نکلے گی یعنی ہر قسم کی فرقت میں یہی حکم ہوگا۔ (ظہیریہ) اور صحیح قول کے مطابق حکم یہ ہے کہ اس عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر خلع کیا ہو تب بھی وہ گھر سے نہیں نکلے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ زیلعی میں ذکر کیا ہے کہ عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر خلع کیا ہو تو نفقہ کمانے کے لیے بھی گھر سے باہر نہیں نکلے گی؛ کیونکہ عورت نے خود ہی اپنے حقِ نفقہ کو باطل کیا ہے، مگر اس سے شریعت کا وہ حق باطل نہیں ہوگا جو اس پر لازم تھا یعنی عدت کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلنا۔

الاختیار میں اسی قول کو اصح اس لیے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے اس کے مقابل بات ذکر کی ہے کہ وہ دن کو باہر نکلے گی؛ کیونکہ اسے باہر نکلنے کی ضرورت ہوسکتی ہے، جس طرح کہ متوفی عنہا زوجہا کسب کے لیے دن کے وقت نکل سکتی ہے۔

قول اصح کی اس توجیہ کا مطلب یہ ہے کہ کسب کی ضرورت کے پیش نظر بھی اس کو خروج کی اجازت نہ ہوگی۔

مگر علامہ شامیؒ فتح کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ مفتی پر ضروری ہے کہ کوئی ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو اس عام حکم سے قطع نظر اس خاص واقعہ پر نظر رکھے اور کسی واقعہ میں معلوم ہوا کہ یہ خلع لینے والی اگر باہر نہیں نکلے گی تو

ضروریاتِ زندگی سے عاجز رہے گی تو مفتی باہر نکلنے کی حلت کا فتوی دے اور اگر ضروریاتِ زندگی پر قادر ہونا واضح ہو تو اس کی حرمت کا فتوی دے۔ نہر اور شرنبلالیہ نے بھی ایسا ہی ثابت کیا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مفتی کو خصوصی حالات وواقعات پر بھی نظر رکھنی چاہئے۔

(ولا تخرج معتدة رجعي وبائن) بأي فرقة كانت على ما في الظهيرية ولو مختلعة على نفقة عدتها في الأصح. اختيار (درمع التنوير)

مطلب: الحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع.

(قوله: في الأصح) لأنها هي التي اختارت إبطال حقها فلا يبطل به حق عليها كما في الزيلعي ومقابله ما قيل إنها تخرج نهارا لأنها قد تحتاج كالمتوفى عنها.

قال في الفتح: والحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع، فإن علم في واقعة عجز هذه المختلعة عن المعيشة إن لم تخرج أفتاها بالحل، وإن علم قدرتها أفتاها بالحرمة اهـ وأقره في النهر والشرنبلالية. (ردالمحتار: ۱۰/۳۶۲)

فصل فی ثبوتِ النسبِ

(۲۳) مطلب في ثبوتِ النسبِ من المطلقة

ولدِ مطلقہ کے ثبوتِ نسب کے چند شرائط

درمع التنویر میں مسئلہ مذکور ہے کہ مطلقہ عورت کو اگر بچہ پیدا ہو تو اس بچے کا نسب طلاق دینے والے شوہر سے دعوے کے بغیر بھی ثابت ہوگا؛ بشرطیکہ طلاقِ بائنہ کی صورت میں اس عورت نے طلاق کے وقت سے دو سال سے کم میں بچہ جنا ہو۔ اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ طلاق کے وقت حمل موجود ہو اور اس نے عدت گذرنے کا اقرار نہ کیا ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر عین دو سال پورے ہونے پر بچہ جنے

تو نسب ثابت نہیں ہوگا، جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ نسب ثابت ہوجائے گا اس لئے کہ بوقتِ طلاق حمل متصور ہے اور صاحب جوہرہ کے بقول یہی صحیح ہے۔

علامہ شامی اس مطلب میں ولدِ مطلقہ کے ثبوتِ نسب کے شرائط ذکر فرمانا چاہتے ہیں: دو شرطیں تو در مع التنویر میں بیان کی ہے:

(۱) طلاق کے بعد دو سال کے اندر بچہ جنا ہو۔

(۲) عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہ کیا ہو۔

ایک شرط علامہ حصکفیؒ نے طحطاوی عن حموی کے حوالہ سے ذکر کی ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ہونی چاہئے، اگر غیر مدخول بہا ہوا اور اس نے فرقت کے وقت سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر فرقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا بایں طور کہ وقتِ عقد سے چھ ماہ یا زیادہ وقت گذرا ہے تو نسب ثابت ہوجائے گا۔

اس کے بعد بحر کے حوالہ سے علامہ شامیؒ آگے مزید تین شرطیں ذکر فرماتیں ہیں، جن میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) بچے کی ولادت پر گواہی قائم کردی جائے کہ یہ بچہ مطلقہ نے ہی جنا ہے یا

(۲) شوہر اقرار کرلے کہ یہ میرا بچہ ہے یا

(۳) طلاق کے وقت حمل ظاہر ہو۔

در مع التنویر میں عین دو سال کے ختم پر ولادت کا حکم ذکر کرتے ہوئے دو قول مذکور ہیں، ایک عدمِ ثبوتِ نسب اور دوسرا بعض مشائخ کا قول جس کو جوہرہ نے صواب قرار دیا ہے وہ یہ کہ نسب ثابت ہوجائیگا۔ علامہ شامیؒ اس خاص صورت کے ذکر کی وجہ یہاں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ خاص اس لیے ذکر کیا گیا کہ دو سال سے

زیادہ عرصہ میں بچے کی ولادت سے نسب بدرجۂ اولیٰ ثابت نہیں ہوگا، اور دو سال کے عین ختم پر ولادت ہو تو عدمِ ثبوتِ نسب کی وجہ ذکر کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر نسب ثابت مانتے تو یہ لازم آتا ہے کہ حمل طلاق سے پہلے ٹھہرا ہے، اس لئے کہ طلاق کے بعد وطی کرنا حلال نہیں اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ولادت دو سال سے کم میں ہو اور یہاں ولادت دو سال ذکر ہوئی ہے، پس علوق قبل الطلاق ہو اور ولادت دو سال پر ہو تو اس صورت میں حمل کا عرصہ دو سال سے زیادہ کا ہو جاتا ہے اور یہ ممکن نہیں، لہٰذا عین دو سال پر بچہ جننے کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہوگا۔

جب کہ مطلقہ رجعیہ کا معاملہ مختلف ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ طلاق دینے کے بعد شوہر نے وطی کے ذریعہ رجوع کرلیا ہو اور اس سے حمل ٹھہر گیا ہو تو مطلقہ رجعیہ میں عین دو سال یا زیادہ عرصہ گزرنے کے بعد ولادت ہونے سے بھی نسب ثابت ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے ان لوگوں کے قول کی توجیہ کی ہے جو عین دو سال پر ولادت سے نسب ثابت مانتے ہیں اور صاحب جوہرہ نے جس کو صواب قرار دیا ہے، توجیہ یہ ہے کہ عین طلاق کے وقت علوق ہوا ہو۔ یعنی زوال فراش تو طلاق کے بعد ہوتا ہے مگر اس سے پہلے یعنی طلاق کے وقت علوق ہو تو عین دو سال پر ولادت ہوسکتی ہے۔ پس اس علوق کو زوالِ فراش کے بعد ماننا لازم نہیں آئے گا اور ولد کا ماں کے پیٹ میں دو سال سے زیادہ ٹھہرنا بھی لازم نہ ہوگا۔

قاضی خان نے بھی اس کو ذکر فرمایا ہے اور نہر و فتح میں اس توجیہ کو حسن کہا گیا ہے، آگے علامہ شامی نے تحریر فرمایا ہے کہ متون میں تو سب جگہ عدمِ ثبوتِ نسب کی بات تحریر ہے، البتہ دیگر شروحات میں ثبوتِ نسب کی توجیہ مذکور ہے۔ اور صاحبِ

جوہرہ نے عدم ثبوت کو صاحبِ قدوری کا سہو قرار دیا ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس اختلاف کو سہو کے بجائے اختلافِ روایات پر محمول کیا جائے۔

(كما) يثبت بلا دعوة احتياطا (في مبتوتة جاءت به لأقل منهما) من وقت الطلاق لجواز وجوده وقته ولم تقر بمضيها كما مر (ولو لتمامها لا) يثبت النسب، وقيل يثبت لتصور العلوق في حال الطلاق؛ وزعم في الجوهرة أنه الصواب (درمع التنوير)

مطلب في ثبوت النسب من المطلقة.

وفي البحر: واعلم أن شرط ثبوت النسب فيما ذكر من ولد المطلقة الرجعية والبائنة مقيد بما سيأتي من الشهادة بالولادة أو اعتراف من الزوج بالحبل، أو حبل ظاهر بحر. (قوله: لجواز وجوده) أي الحمل وقته: أي وقت الطلاق. (قوله: ولم تقر بمضيها) فلو أقرت به فكالرجعي كما قدمناه عن الفتح. (قوله: كما مر) أي اشتراط عدم الإقرار المذكور مماثل لما مر في الرجعي. (قوله: ولو لتمامهما لا) خصه بالذكر لأن في الولادة للأكثر لا يثبت بالأولى. اهـ. ح. (قوله: لا يثبت النسب) لأنه لو ثبت لزم سبق العلوق على الطلاق إذ لا يحل الوطء بعده؛ بخلاف المطلقة الرجعية، فحينئذ يلزم كون الولد في بطن أمه أكثر من سنتين بحر..

(قوله: لتصور العلوق حال الطلاق) أي فيكون قبل زوال الفراش كما قرره قاضي خان وهو حسن، وحينئذ فلا يلزم كون الولد في البطن أكثر من سنتين أفاده في النهر وهو مأخوذ من الفتح. (قوله: وزعم في الجوهرة أنه الصواب) حيث جزم بأن قول القدوري "لا يثبت" سهو، لأن المذكور في غيره من الكتب أنه يثبت. قال في النهر: والحق حمله على اختلاف الروايتين لتوارد المتون على عدم ثبوته كما قال القدوري، إذ قد جرى الكنز والوافي، وهكذا صدر الشريعة وصاحب المجمع وهم بالرواية أدرى (رد المحتار :۱۰/۳۸۳)

(۲۴) مطلب في ثبوتِ النسبِ من الصغيرة

چھوٹی بچی سے ثبوتِ نسب کا بیان

در مع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ صغیرہ مراہقہ مطلقہ کے بچے کا نسب ثابت ہوگا۔ اگر چہ اسے طلاقِ رجعی دی گئی ہو، یعنی جو مراہقہ اور مدخول بہا ہو۔ اسی طرح غیر مدخول بہا کے بچے کا نسب بھی ہوجائے گا اگر وہ کم سے کم مدت میں بچہ جن دے، بشرطیکہ انہوں نے عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہ کیا ہو، اسی طرح اگر عدت ختم ہونے کا اقرار کرنے کے بعد اقلِ مدتِ حمل سے بھی کم مدت میں بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا اور یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ بوقتِ طلاق حمل کا دعوی نہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ فتح کے حوالہ سے ذکر فرماتے ہیں کہ: (۱) صغیرہ غیر مدخول بہا کو طلاق دی جائے اور اس نے طلاق کے بعد چھ ماہ کے اندر بچہ جن دیا تو اس کا نسب ثابت ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ یقینی امر ہے کہ طلاق سے پہلے حمل ٹھہرا ہوا تھا۔

(۲) صغیرہ غیر مدخول بہا کو طلاق دی اور اس نے چھ ماہ کے بعد بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے حکم یہ ہے کہ اس پر عدت واجب نہ ہو اور یہ بھی ضروری نہیں کہ طلاق سے پہلے حمل ہو کہ عدت لازم ہو، پس ختمِ عدت کے بعد کا یہ علوق ہے، لہٰذا نسب ثابت نہ ہوگا۔

(۳) صغیرہ مدخول بہا کو طلاق دی پھر اس نے ۳ ماہ گذرنے پر عدت کے ختم ہونے کا اقرار کیا، اس کے بعد ۶ ماہ کے اندر اس نے بچہ جنا تو نسب ثابت ہوجائیگا۔

(۴) صغیرہ مدخول بہا کو طلاق دی پھر اس نے ۳ ماہ گذرنے پر عدت کے ختم

ہونے کا اقرار کیا اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ گذرنے کے بعد اس نے بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا اقرار ختمِ عدت کا تقاضہ کرتا ہے اور چھ ماہ یا اس سے زیادہ پر ولادت سے یہ یقین بھی نہیں کہ علوق عدت کے ختم ہونے سے پہلے ہو کہ اس بنیاد پر عورت کا جھوٹ کا یقین ہو۔

(۵) صغیرہ مدخول بہا کو طلاق دی گئی اس کے بعد اس نے عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا اور نہ ہی حمل ہونے کا دعوی کیا تو ایسی صورت میں طلاق کے بعد سے نو ماہ گذرنے سے پہلے بچہ جن دیا تو طرفین کے نزدیک نسب ثابت ہوجائیگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاقِ بائن کی صورت میں دو سال تک اور طلاق رجعی کی صورت میں ۲ سال ۳ ماہ تک نسب ثابت ہوجائیگا، اس لئے کہ طلاقِ رجعی کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس نے عدت کے ۳ مہینوں کے اخیر میں وطی کی ہو۔

(۶) صغیرہ مدخول بہا کو طلاق ہوئی اور اس نے حمل کا دعوی کیا تو وہ بالغہ کی طرح ہوگی کہ اس کی عدت کا ختم ہونا نو ماہ سے کم میں محدود نہیں ہوگا۔

(و) يثبت نسب ولد المطلقة ولو رجعيا (المراهقة المدخول بها) وكذا غير المدخولة (إن ولدت لأقل) من الأقل غير المقرة بانقضاء عدتها، وكذا المقرة إن ولدت لذلك من وقت الإقرار إذا لم تدع حبلا، فلو ادعته فكبالغة لأقل من تسعة أشهر مذ طلقها لكون العلوق في العدة (در مع التنوير)

مطلب في ثبوت النسب من الصغيرة.

(قوله: ويثبت إلخ) قال في الفتح: حاصل المسألة أن الصغيرة إذا طلقت، فإما قبل الدخول، أو بعده، فإن كان قبله فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر ثبت نسبه للتيقن بقيامه قبل الطلاق به، وإن جاءت به لأكثر منها لا يثبت. لأن الفرض أن لا عدة عليها، ولا يستلزم كونه قبل الطلاق لتلزم العدة؛ وإن طلقها بعد الدخول، فإن أقرت بانقضاء العدة بعد ثلاثة أشهر ثم ولدت

لأقل بستة أشهر من وقت الإقرار ثبت، وإن لستة أشهر، أو أكثر لا يثبت لانقضاء العدة بإقرارها، ولا يستلزم كونه قبلها حتى يتيقن بكذبها وإن لم تقر بانقضائها ولم تدع حبلا؛ فعندهما إن جاءت به لأقل من تسعة أشهر من وقت الطلاق ثبت وإلا فلا. وعند أبي يوسف يثبت إلى سنتين في البائن وإلى سبعة وعشرين شهرا في الرجعي لاحتمال وطئها في آخر عدتها الثلاثة الأشهر وإن ادعت حبلا فكالكبيرة في أنه لا يقتصر انقضاء عدتها على أقل من تسعة أشهر لا مطلقا اهـ وتمامه فيه. (رد المحتار: ۱۰/۳۸۸)

(۲۵) مطلب الفراشُ على أربعِ مراتب

(۲۵) فراش کے چار مراتب ہیں۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ موطوءہ باندی نے بچہ جنا تو اس کا نسب آقا کے دعوی پر موقوف ہوگا، اس لئے کہ آقا کا فراش کمزور ہے اور اس کی ایک عجیب صورت یہ ہے کہ ایک باندی دو افراد کے درمیان مشترک ہے، ان میں سے کسی ایک نے وطی کی اور بچے کا دعوی کیا تو دعوے سے نسب ثابت ہوگا، اس مقام پر درر کی عبارت یہ ہے کہ اُستولداھا یعنی دونوں نے وطی کر کے بچہ کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور آئندہ دونوں کا اس باندی سے وطی کرنا حرام ہوگا، اور اسی حال میں اس باندی نے دوسرا بچہ جنا تو چوں کہ یہ باندی فراشِ ضعیف ہے، اس لیے دعوی کرنا ہوگا، پس ایسی باندی نے بچہ جنا تو دعوی کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ مشترکہ باندی کے ساتھ ان کا وطی کرنا حرام ہے، جیسے کہ جس ام ولد کے ساتھ اس کے آقا نے عقد مکاتبت کیا ہو تو اس کے ساتھ آقا کے لئے وطی کرنا حرام ہے، اور فراش کے چار مراتب ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ مطلب قائم فرما کر فراش کے چار مراتب ذکر فرماتے ہیں۔

فراش کے چار مراتب درج ذیل ہیں:

(۱)ضعیف (۲) متوسط (۳) قوی (۴) اقوی۔

(۱) ضعیف: باندی کا فراش ہے، اس میں نسب صرف دعوی کے ساتھ ہی ثابت ہوتا ہے۔

(۲) متوسطہ: یہ ام ولد کا فراش ہے، اس لئے کہ اس میں نسب دعوی کے بغیر بھی ثابت ہوجاتا ہے، البتہ نسب کی نفی کی جائے تو نفی ہوجاتی ہے۔

(۳) قوی: یہ منکوحہ اور طلاقِ رجعی کی عدت گذارنے والی کا فراش ہے، اس لئے کہ اس میں نسب کی نفی صرف لعان کے ساتھ ہی ہوسکتی ہے۔

(۴) اقوی: طلاقِ بائن کی عدت گذارنے والے کا فراش، اس میں بچے کے نسب کی اصلاً نفی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ نسب کی نفی لعان پر موقوف ہوتی ہے اور لعان کی شرط یہ ہے کہ وہ اس کی بیوی ہو اور بینونۃ کی وجہ سے زوجیت ختم ہوچکی ہے۔

(ولدت أمته الموطوءة له ولدا توقف ثبوت نسبه على عودته) لضعف فراشها (كأمة مشتركة بين اثنين استولدها واحد) عبارة الدرر: استولداها (ثم جاءت بولد لا يثبت النسب بدونها) لحرمة وطئها كأم ولد كاتبها مولاها وسيجيء في الاستيلاد أن الفراش على أربع مراتب (درمع التنوير)

مطلب: الفراش على أربع مراتب.

(قوله: على أربع مراتب) ؛ ضعيف: وهو فراش الأمة لا يثبت النسب فيه إلا بالدعوة.

ومتوسط: وهو فراش أم الولد، فإنه يثبت فيه بلا دعوة، لكنه ينتفي بالنفي.

وقوي: وهو فراش المنكوحة ومعتدة الرجعي فإنه فيه لا ينتفي إلا باللعان.

وأقوى: كفراش معتدة البائن، فإن الولد لا ينتفي فيه أصلا، لأن نفيه متوقف على اللعان وشرط اللعان الزوجية ح. (رد المحتار: ۱۰/۴۱۴)

(۲۶) مطلب في ثبوت كرامات الاولياء والاستخدامات

کرامات اولیاء کا ثبوت

یہ مطلب کتاب الصلاۃ جلد :۱ ص: ۲۲۱ پر گذر چکا ہے، البتہ عنوان کی مناسبت سے ضروری تفصیل یہاں نقل کی جاتی ہے:

یہاں اصل مسئلہ یہ ہے کہ ثبوتِ نسب کے لئے فراش بلا دخول مع امکان تصور الدخول بھی کافی ہے۔

یہاں علامہ حصکفی نے اس کی ایک مثال ذکر فرمائی ہے کہ جیسے کوئی مغرب میں رہنے والا آدمی کسی مشرق میں رہنے والی عورت سے نکاح کرلے اور ان دونوں کے درمیان پورے ایک سال کی مسافت کی دوری ہو تو بھی اس سے نکاح کر لینے کے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا اور امکانِ تصورِ دخول کے لئے یوں کہا جائے گا کہ وطی بذریعہ کرامت یا استخدام کے ممکن ہے یعنی ممکن ہے کہ نکاح کے بعد بطور کرامت یا بطور استخدام جن کو تابع بنا کر شوہر مغرب سے مشرق ساعۃً واحدۃً میں پہنچ جائے اور بیوی سے وطی کرے، فتح القدیر سے منقول اس عبارت میں علامہ حصکفیؒ نے تصورِ دخول کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں: (۱) کرامت (۲) استخدامِ جن؛ مگر صاحب نہر الفائق کی رائے یہ ہے کہ وطی کے امکان کو فقط استخدام والی صورت محمول کیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ طی الارض والمسافۃ (دور دراز مسافت کو تھوڑے عرصہ میں طے کر لینا) کرامات میں داخل نہیں ہے۔

البتہ علامہ حصکفیؒ ذکر فرماتے ہیں کہ عقائدِ نسفی میں ملا سعد الدین تفتازانی نے

مفتی الانس والجن امام نجم الدین عمر نسفی کی اتباع کرتے ہوئے پہلی صورت یعنی کرامت والی صورت کو جزم سے لکھا ہے، یعنی وقت قلیل میں طویل مسافت کو طے کر لینا کرامت میں داخل ہے۔

نیز امام نجم الدین نسفی سے سوال کیا گیا تھا کہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ کعبہ معظّمہ ایک ولی کی زیارت کے لئے جاتا تھا یہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو مفتیٔ ثقلین نے جواب دیا کہ خلافِ عادت چیز کا کسی نیک عارف باللہ آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہونا اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے۔

اسی مقام پر علامہ شامی نے یہ طی الارض کے کرامت یا معجزہ ہونے کی بحث بھی ذکر فرمائی ہے۔

طی الارض والمسافۃ کرامت میں داخل ہے یا نہیں؟

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ طی الارض والمسافۃ کرامت میں داخل ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔ عمادیہ میں ہے کہ ابوعبداللہ زعفرانی سے اس روایت کے بارے میں پوچھا گیا جو حضرت ابراہیم بن ادہمؒ سے مروی ہے کہ لوگوں نے آپ کو یومِ ترویہ کے روز بصرہ میں دیکھا اور اسی روز آپ کو مکۃ المکرمہ میں دیکھا گیا، تو جواب میں انہوں نے فرمایا کہ ابن مقاتل فرماتے ہیں کہ طی الارض والمسافۃ کی کرامت کا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ کیونکہ طیّ المسافۃ یہ کرامات کی قبیل سے ہے ہی نہیں، بلکہ یہ تو نبی سے صادر ہونے والے معجزات کی قبیل سے ہے اور جہاں تک میرا تعلق ہے تو میں اسے جہالت پر محمول کرتا ہوں اور اس پر کفر کا اطلاق نہیں کرتا۔ علامہ تفتازانیؒ شرح مقاصد میں فرماتے ہیں کہ بعض فقہاءِ اہلِ سنت کا

ابراہیم بن ادہم کے متعلق مروی کرامت کے اعتقاد پر کفر کا حکم لگانا قابل تعجب ہے، بلکہ انصاف کی بات تو وہی ہے جو علامہ نجم الدین نسفی نے اس وقت فرمائی تھی جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ بیت اللہ ایک ولی کی زیارت کے لئے جاتا تھا یہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ تو علامہ نسفی نے ایسا جواب دیا جو کراماتِ اولیاء کے برحق ہونے کو ثابت کرتا ہے، علامہ نسفی نے فرمایا کہ خلاف عادت چیز کا کسی ولی کے ہاتھوں ظاہر ہونا اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے۔

چنانچہ عقائد نسفی میں علامہ نجم الدین نسفی فرماتے ہیں کہ: اولیاء کی کرامات برحق ہیں، لہٰذا ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ (علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ مثلاً تھوڑی سے مدت میں بڑی مسافت طے کر لینا، جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کا بُعد مسافت کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کے تخت کو لے آنا یا جیسے بوقت ضرورت وحاجت کھانے پینے کی چیزوں کا ظاہر ہونا، جیسا کہ حضرت مریم کے پاس بغیر موسم کے پھل ہونا۔ اور پانی پر چلنا، جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے۔ اور ہوا میں اڑنا، جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں منقول ہے۔ اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، یعنی جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابودرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وغیرہ۔ اور بطور کراماتِ اولیاء ناگہانی آفات ٹل جائیں اور دشمنوں کے مکرو فریب اور ان کی حیلہ سازی سے نجات مل جائے۔ اس سلسلہ کی مزید تفصیل کے لئے شرح عقائد اور اس کی شروحات کی طرف مراجعت کریں۔

خلاصہ

علامہ شامیؒ بطورِخلاصہ فرماتے ہیں:(۱) خرق عادت امر کسی نبی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے معجزہ ہے،خواہ وہ نبی سے صادر ہو یااس کی امت کے افراد میں سے کسی سے ظاہر ہو،اورخرق عادت امر اگر ولی کی طرف منسوب ہوتو وہ کرامت ہے، کیونکہ وہ مدعیٔ نبوت نہیں ہے۔اوراس بارے میں طی مسافت کے مستثنیٰ ہونے کی کوئی قید نہیں۔یعنی طی مسافت کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ فقط معجزہ کے طور پر نبی سے ہی ظاہر ہوسکتا ہے، یہ درست نہیں۔بطور کرامت،ولی سے بھی اس کاظہور ممکن ہے۔

(۲) آگے علامہ شامیؒ نے کچھ سطروں کے بعد پھر الحاصل کہہ کر اس مسئلے کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔چنانچہ فرماتے ہیں:ہمارے نزدیک مسافتِ بعیدہ کوقلیل وقت میں طے کرنے میں اختلاف واقع ہواہے کہ یہ کرامت کی قبیل سے ہے یامعجزہ کی قبیل سے ہے؟ مشائخِ عراق نے کہا:یہ صرف معجزہ ہےاس کے بارے میں کرامت کااعتقادرکھناجہالت یاکفر ہے۔

خراسان اور ماوراء النہر کے مشائخ نے اسے کرامت کے طور پر بھی ممکن قراردیاہے اوراس مسئلہ کے بارے میں ہمارے ائمۂ ثلاثہ میں سے امام محمد کے ایک قول کے علاوہ کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔اورامام محمد کا قول یہ ہے: **إنا نؤمن بكرامات الأولياء** (ہم کرامات اولیاء کی تصدیق کرتے ہیں)امام محمد نے اس کی تفسیر بھی بیان نہیں فرمائی۔ یہ تفصیل (دوسراالحاصل) شرح وہبانیہ عن جواہرالفتاوی سے علامہ شامیؒ نےنقل فرمائی ہے۔

(۳) پھر آگے علامہ شامیؒ تیسری مرتبہ الحاصل کہہ کر ثبوت کرامات والے مسئلے کو مزید واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ہمارے نزدیک ثبوت کراماتِ اولیاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔اختلاف تو اس وقت ہے جبکہ وہ کرامات معجزاتِ کبار کی جنس سے ہو یعنی بطور کرامت ان کا صدور بھی ولی سے ممکن ہے یا نہیں،اس میں اختلاف ہے،اور اس سلسلہ میں قولِ معتمد یہی ہے کہ اولیاء سے کرامات کا ظاہر ہونا مطلقاً جائز ہے،ہاں ! اگر کسی کرامت کے متعلق عدمِ امکانِ وقوع،دلیل سے ثابت ہوجائے ، جیسے قرآن کی کسی سورت کو لے آنا،تو پھر ولی سے ایسی کرامت کا صدور ممکن نہیں مانا جائے گا،اور اس صورت میں ایسا اعتقاد کفر یا جہل ہوگا۔

بیت اللہ کو اپنی جگہ سے اٹھایا گیا تھا یا نہیں؟

اس سلسلہ میں صاحب فتاویٰ تاتارخانیہ کے محقق فرماتے ہیں کہ ایسا کوئی واقعہ ثابت نہیں ہے جو اس امر کو ثابت کرتا ہو کہ کعبۃ اللہ کو اپنی جگہ سے اٹھالیا گیا ہو۔

اور یہ جو بات منقول ہے کہ بیت اللہ اپنی جگہ سے اٹھ کر کسی ولی کے استقبال کے لئے گیا تھا،تو علماء نے اس کی یہ تاویل وتوجیہ فرمائی ہے کہ تجلیاتِ ربانیہ جو بیت اللہ میں ہر وقت نازل ہوا کرتی تھیں وہ اس ولی کی طرف متوجہ ہوئیں ،تو اہل علم و عرفان نے عبادت کے وقت بیت اللہ میں ان تجلیات ربانیہ کو نہیں پایا اور انہیں ایک ولی کی طرف متوجہ پایا تو انہوں نے کہا کہ کعبہ فلاں ولی کے استقبال کے لئے گیا ہے،یہ مجازی زوال کے اعتبار سے ہے (یعنی تجلیات ربانیہ بیت اللہ سے ہٹ کر اس ولی کی طرف متوجہ ہوگئ) حقیقت کے اعتبار سے نہیں یعنی نفس کعبہ تو اپنی جگہ پر ہی تھا۔(ہامش القاضی علی التاتارخانیۃ:۱/ ۳۱۵،قدیمی کتب خانہ)

وقد اكتفوا بقيام الفراش بلا دخول كتزوج المغربى بمشرقية بينهما سنة فولدت لستة أشهر مذ تزوجها لتصوره كرامة أو استخداما، فتح، لكن فى النهر: (الاقتصار على الثانى أولى لأن طى المسافة ليس من الكرامة عندنا،) قلت: لكن فى 'عقائد التفتازانى علیہ الرحمۃ' جزم بالأوّل تبعًا لمفتى الثقلين 'النسفى' بل سئل عمّا يحكى: أن الكعبة كانت تزورُ واحدًا من الأولياء هل يجوز القول به ؟ فقال: 'خرق العادةِ على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائزٌ عند أهل السنة" ولا لبس بالمعجزة لأنها أثر دعوى الرسالة وبادعائها يكفر فورا فلاكرامة، وتمامه في شرح الوهبانية. (درمع التنوير)

(قوله: بلا دخول) المراد نفيه ظاهرا وإلا فلا بد من تصوره وإمكانه ولذا لم يثبتوا النسب من زوجة الطفل ولا ممن ولدت لأقل من ستة أشهر على ما مر تفصيله. و عبارة الفتح: والحق أن التصور شرط، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات، فيكون صاحب خطوة، أو جنيا. اهـ. (قوله: ليس من الكرامة عندنا) لما في العمادية أنه سئل أبو عبد الله الزعفراني عما روي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية، ورئي ذلك اليوم بمكة؟ قال: كان ابن مقاتل يذهب إلى أن اعتقاد ذلك كفر، لأن ذلك ليس من الكرامات بل هو من المعجزات، وأما أنا فأستجهله ولا أطلق عليه الكفر. اهـ. (قوله: لكن في عقائد التفتازاني) أي في شرحه على العقائد النسفية، و هو متعلق بقوله: جزم، وكذا قوله: بالأول، والمراد به ما في الفتح من إثبات طي المسافة كرامة، وذلك أن التفتازاني: قال إنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث حكم بالكفر على معتقد ما روي عن إبراهيم بن أدهم إلخ ثم قال: والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين سئل عن ما يحكى أن الكعبة كانت تزور واحدا من الأولياء هل يجوز القول به؟ فقال: نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة. اهـ. قال العلامة ابن الشحنة: قلت: النسفي هذا هو الإمام نجم الدين عمر مفتي الإنس والجن

رأس الأولياء في عصره. اهـ. وعبارة النسفي في عقائده: وكرامات الأولياء حق، فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي، من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة، وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة، و المشي على الماء والهواء، وكلام الجماد والعجماء، واندفاع المتوجه من البلاء، وكفاية المهم من الأعداء وغير ذلك من الأشياء. اهـ. (قوله: بل سئل) أي النسفي، وقوله: فقال إلخ جواب بالجواز على وجه العموم، وقدمنا في بحث استقبال القبلة عن عدة الفتاوى وغيرها: لو ذهبت الكعبة لزيارة بعض الأولياء فالصلاة إلى هوائها. اهـ. ومثله في الولوالجية. (قوله: ولا لبس بالمعجزة إلخ) جواب عن قول المعتزلة المنكرين لكرامات للأولياء، لأنها لو ظهرت لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره. والجواب أن المعجزة لا بد أن تكون ممن يدعي الرسالة تصديقا لدعواه، والولي لا بد من أن يكون تابعا لنبي وتكون كرامته معجزة لنبيه، لأنه لا يكون وليا ما لم يكن محقا في ديانته واتباعه لنبيه؛ حتى لو ادعى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا بل يكون كافرا ولا تظهر له كرامة.

فالحاصل أن الأمر الخارق للعادة بالنسبة إلى النبي معجزة، سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمته، وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى النبوة، وتمامه في العقائد وشرحها. .....(قوله: أي ينصر هذا القول إلخ) والحاصل أنه وقع الخلاف عندنا في مسألة طي المسافة البعيدة؛ فمشايخ العراق قالوا: لا يكون ذلك إلا معجزة، فاعتقاده كرامة جهل أو كفر. ومشايخ خراسان وما وراء النهر أثبتوه كرامة، ولم يرد نص صريح في المسألة عن أئمتنا الثلاثة سوى قول محمد هذا، ولم يفسر ذلك اهـ ملخصا من شرح الوهبانية عن جواهر الفتاوى. وفي التتارخانية أن مسألة تزوج المغربي بمشرقية تؤيد الجواز أي فإنها نص المذهب. والحاصل أنه لا خلاف عندنا في ثبوت الكرامة، وإنما الخلاف فيما كان من جنس المعجزات الكبار والمعتمد الجواز مطلقا إلا فيما ثبت بالدليل عدم إمكانه كالإتيان بسورة، وتمام الكلام على ذلك في حاشية ح. (رد المحتار: ۱۰/۴۱۷-۴۱۴)

باب الحضانة

حضانت

حضانت 'حضن' سے ماخوذ ہے، حضن کے معنی پہلو کے حصہ کے ہیں، پرندے جب اپنے انڈے پروں کے نیچے ڈھانپ لیتے ہیں، تو عربی زبان میں کہا جاتا ہے: حضنت الطائر بیضھا، عورت کا بچہ کی پرورش کرنا ٹھیک اسی ممتا کا مظہر ہے، جو ایک بے زبان مادہ کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ انڈوں یا چھوٹے بچوں کو اپنی کو آغوشِ محبت میں سمیٹ لے۔ فقہ کی اصطلاح میں نابالغ لڑکے یا نابالغ لڑکی، یا کم عقل بالغ لڑکے اور لڑکی جن میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، کی پرورش، ان کی مصلحتوں کی نگرانی، موذی اور مضر چیزوں سے حفاظت اور ایسی جسمانی، نفسیاتی اور عقلی تربیت کہ وہ مقتضیاتِ زندگی کی تکمیل کرسکے اور اپنے فرائض ادا کرنے کا اہل ہو جائے، 'حضانت' ہے۔ (قاموس الفقہ: ۲۶۲/ ۳)

(۲۷) مطلب شروط الحاضنة

حضانت کی شرائط

درمع التنویر میں حضانت کی تعریف

حضانت کا لفظ 'حا' کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ ہے، اس سے مراد بچے کی تربیت ہے، یہ ماں کے لئے ثابت ہے۔

درمع التنویر میں حضانت کے شرائط

ماں نسبی ہو؛ خواہ کتابیہ ہو یا مجوسیہ ہو اور خواہ فرقت کے بعد ہو تو حضانت کا حق ماں کو ہوگا، مگر جب وہ مرتدہ ہو تو حق حضانت نہ ہوگا جب تک کہ وہ دوبارہ اسلام نہ

لے آئے، کیوں کہ وہ محبوس ہوگی۔ یا وہ ایسی فاجرہ ہو کہ اس کے فجور سے بچہ ضائع ہوجاتا ہو، مثلاً زنا، غناء، سرقہ، نوحہ کرنا، تو اس صورت میں بھی حقِ حضانت نہ ہوگا۔ جیسا کہ بحر اور نہر میں ذکر کیا ہے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ حضانت کے شرائط ذکر فرماتے ہیں، چند شرائط تو درمع التنویر میں ذکر کی گئی ہیں: (۱) ماں نسبی ہو (۲) مرتدہ نہ ہو (۳) فاجرہ نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تمرتاشیؒ کے الفاظ سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ بچہ کی تربیت ماں کا حق ہے، جب کہ ایک قول یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ ماں سے تربیت پانا بچہ کا حق ہے اور ماں تو من یجب علیھا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ رملی کے حوالہ سے مزید شرائط ذکر فرماتے ہیں کہ وہ (۴) آزاد ہو (۵) بالغ ہو (۶) عاقل ہو (۷) امین ہو (۸) قادر ہو (۹) کسی ایسے شوہر کے نکاح میں نہ ہو جو بچے کے حق میں اجنبی ہو۔

اگر مذکر تربیت کر رہا ہو تو آخری شرط (اجنبی کے ساتھ نکاح) کے علاوہ تمام مذکورہ بالا شرائط کا ہونا ضروری ہے، یہ علماء کے کلام سے مأخوذ ہے۔

علامہ شامیؒ کچھ شرطوں کی وضاحت اور کچھ شرطوں کا اضافہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حرۃ کے لفظ کے بعد أو مکاتبۃ ولدتہ فی الکتابۃ کا اضافہ ہونا چاہئے، یعنی مکاتبہ ہو جس نے حالتِ مکاتبہ میں بچہ کو جنا ہو تو ایسی مکاتبہ کو بھی حق حضانت ہوگا۔ نیز (۱۰) وہ ذی رحم محرم ہو (۱۱) وہ مرتد نہ ہو اور (۱۲) وہ بچے کو ایسے گھر میں نہ رکھے جہاں بچے سے بغض رکھا جاتا ہو (۱۳) اور باپ کی تنگ دستی میں بچے کی تربیت سے منع نہ کرے، یہ سب شرائط درمع التنویر میں اور بطور شرح ردالمختار

میں آگے بالتفصیل مذکور ہیں۔

شرط امین سے مراد یہ ہے کہ بچہ اس کے پاس ضائع نہ ہوجائے بایں طور کہ وہ ہر وقت بچے سے غافل ہوکر گھر سے باہر رہتی ہو۔

علامہ رملی نے بالغ کی قید بھی ذکر کی ہے جب کہ بعض متأخرین نے مراہقہ کو پرورش کا حق ہونے کا فتوی دیا ہے، اس لئے کہ عینی کا قول ہے: مراہق کے احکام تمام تصرفات میں بالغوں کے احکام کی طرح ہے، مراہقہ کو حق حضانت سے متعلق علامہ شامیؒ اپنے رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مراہقہ کو مطلق اجازت نہ دی جائے بلکہ مراہق کو پرورش کا حق اس وقت دیا جائے جب وہ بالغ ہونے کا دعوی کرے ورنہ وہ (مراہقہ) قاصر کے حکم میں ہوگی، جیسا کہ ہم نے تنقیح الحامدیہ میں ثابت کیا ہے اور خیر رملی کا بھی یہی فتوی ہے۔

علامہ شامیؒ آگے سوال وجواب کی شکل میں بینا کی شرط کو ذکر فرماتے ہیں۔

سوال: کیا حضانت کے لئے بینا ہونا شرط ہے؟

جواب: الاشباہ میں احکام الاعمی میں ہے کہ میں نے نابینا کے ذبح کا، نابینا کے شکار کا، نابینا کی پرورش کرنے کا اور جس چیز کو وہ صفت بیان کر کے خریدے، اس میں خیارِ رؤیت ہوگا یا نہیں، اس کا حکم نہیں دیکھا۔

مگر بقول علامہ حمویؒ مناسب یہ ہے کہ نابینا کا ذبح کرنا مکروہ ہو اور جہاں تک حضانت کا تعلق ہے اگر نابینا کے لئے بچہ کی حضانت ممکن ہو تو وہ اس کا اہل ہوگا ورنہ اہل نہیں ہوگا اور اس کو حضانت کا حق نہیں دیا جائے گا۔

مذکورہ باتیں علامہ رملی کی ذخر کردہ قادرۃ کی قید سے بھی معلوم ہوتی ہیں، اسی

طرح قادرۃ کی قید سے مریضہ یا بوڑھی عاجز کے حق حضانت کا نہ ہونا بھی معلوم ہوجاتا ہے۔

باب الحضانة: بفتح الحاء وكسرها: تربية الولد.(تثبت للأم) . النسبية (ولو) كتابية، أو مجوسية أو (بعد الفرقة) (إلا أن تكون مرتدة) فحتى تسلم لأنها تحبس (أو فاجرة) فجورا يضيع الولد به كزنا وغناء وسرقة ونياحة كما في البحر والنهر بحثا. (درمع التنوير)

مطلب: شروط الحاضنة.

(قوله: تثبت للأم) ظاهره أن الحق لها وقيل: للولد وسيأتي الكلام عليه. قال الرملي: ويشترط في الحاضنة أن تكون حرة بالغة عاقلة أمينة قادرة، وأن تخلو من زوج أجنبي، وكذا في الحاضن الذكر سوى الشرط الأخير، هذا ما يؤخذ من كلامهم. اهـ. قلت: وينبغي أن يزيد بعد قوله "حرة": أو مكاتبة ولدت في الكتابة وأن يزيد أن تكون رحما محرما ولم تكن مرتدة ولم تمسكه في بيت المبغض للولد ولم تمتنع عن تربيته مجانا عند إعسار الأب وسيأتي بيان ذلك كله، والمراد بكونها أمينة أن لا يضيع الولد عندها باشتغالها عنه بالخروج من منزلها كل وقت وأفتى بعض المتأخرين بأن المراهقة لها حق الحضانة، لقول العيني: أحكام المراهقين أحكام البالغين في سائر التصرفات.

قلت: لا يخفى أن هذا عند ادعاء البلوغ وإلا فهو في حكم القاصر كما حققناه في تنقيح الحامدية وأفتى به الخير الرملي، وهل يشترط كونها بصيرة؟ ففي الأشباه في أحكام الأعمى: ولم أر حكم ذبحه وصيده وحضانته ورؤيته لما اشتراه بالوصف، وينبغي أن يكره ذبحه. وأما حضانته فإن أمكنه حفظ المحضون كان أهلا وإلا فلا اهـ وهو بحث وجيه، وهو معلوم من قول الرملي "قادرة" كما يعلم منه حكم ما إذا كانت مريضة أو كبيرة عاجزة. (رد المحتار: ۱۰/۴۳۰)

(۲۸) مطلب في لزوم أجرة مسكن الحضانة

حضانت کے مسکن کی اجرت کے لازم ہونے نہ ہونے کا بیان۔

در مع التنویر میں باقانی کی شرح نقایہ میں بحر محیط کے حوالہ سے ہے کہ ابو حفص سے سوال کیا گیا: عورت کو بچہ اپنے پاس رکھنے کا حق حاصل ہے، جب کہ بچے کے ساتھ رہنے کے لیے عورت کے پاس مسکن نہیں، تو انہوں نے فرمایا دونوں کے لیے مسکن کا انتظام کرنا باپ پر لازم ہے، نجم الائمہ فرماتے ہیں: مختار قول یہ ہے کہ حضانت کے زمانہ میں رہائش کی ذمہ داری مرد پر لازم ہے، نیز اگر صغیر خادم کا محتاج ہو تو باپ پر لازم ہے کہ وہ خادم بھی فراہم کرے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ مذکورہ بالا مسئلہ میں اختلاف کو واضح فرما کر تطبیق دینا چاہتے ہیں۔

چنانچہ بحر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ تفاریق میں ہے کہ زمانۂ حضانت میں مسکن کی کل اجرت واجب نہیں۔ دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر بچے کا مال ہو تو یہ واجب ہے اور اگر بچے کے پاس مال نہ ہو تو اس شخص پر مسکن کی اجرت واجب ہوگی، جس پر اس بچے کا نفقہ واجب ہوگا۔

صاحبِ نہر بحر کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسکن کے عدمِ وجوب کو راجح قرار دیا جانا چاہئے، کیونکہ اجرتِ حضانت کا وجوب مسکن کے وجوب کو مستلزم نہیں جب کہ نفقہ کا معاملہ مختلف ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب نہر اہل ترجیح میں سے نہیں ہے، لہٰذا ان کی ترجیح سے نجم الائمہ کی ترجیح پر کوئی فرق نہیں ہوگا، خاص کر اس لئے بھی کہ صاحبِ نہر

کی تعلیل میں ضعف پایا جاتا ہے، کیونکہ مسکن کی اجرت کے واجب ہونا اجرتِ حضانت کے وجوب پر مبنی نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے سمجھا ہے، بلکہ بچے کے لیے نفقہ کے وجوب پر متفرع ہے، یعنی جس پر بچے کا نفقہ واجب ہوگا اس پر مسکن واجب ہوگا۔

چوں کہ بعض اوقات پرورش کرنے والی کا اصلا کوئی گھر نہیں ہوتا، بلکہ وہ کسی اور کے یہاں رہتی ہے تو پھر اس صورت میں اس پر اس گھر کی اجرت کیسے واجب ہوگی ،جس میں بچہ کی تربیت کرتی ہے؟ بلکہ درست بات یہ ہے کہ مسکن بھی اسی پر واجب ہوگا جس پر بچے کا نفقہ واجب ہوتا ہے،اس لئے کہ مسکن نفقہ میں سے ہے، خیر رملی نے مصنف علیہ الرحمۃ سے مسکن کے لزوم میں اختلاف نقل کیا ہے،اور زیادہ ظاہر یہ قرار دیا ہے کہ لزوم ہو جیسا کہ بعض معتبرات کتب میں مذکور ہے۔

علامہ رملی فرماتے ہیں کہ اجرتِ مسکن کا وجوب فقہاء کے اس قول سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ جب صغیر خادم کا محتاج ہو تو خادم فراہم کرنا باپ پر لازم ہوگا، پس بچے کو مسکن کی ضرورت ہر صورت میں لازم ہوتی ہے تو مسکن (اس کی اجرت) فراہم کرنا باپ پر ضروری ہی ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن الشحنہ نے بھی صاحب منظومہ ابن وہبان اور انکے شیخ طرطوسی کی مخالفت کرتے ہوئے وجوبِ مسکن کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ خلاصہ بیان کرتے ہوئے تطبیق دینا چاہتے ہیں کہ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زیادہ مناسب اس کا لزوم ہے، اسی دلیل کی بنیاد پر جو ہم نے بیان کی یعنی مسکن بھی نفقہ میں سے ہے، لہٰذا جس پر نفقہ لازم ہوگا اس پر مسکن لازم ہوگا؛ لیکن

یہ اس وقت ہوگا جب کہ پرورش کرنے والی عورت کا مسکن نہ ہو اور اگر اس کا مسکن ہو تو عورت کے لئے اس مسکن میں بچے کی پرورش کرنا ممکن ہے اور بچہ پرورش کرنے والی کے تابع ہو کر رہے گا تو پھر مسکن لازم نہیں، اس لئے کہ بچے کو اس صورت میں دوسرے گھر کی ضرورت نہیں۔

لہٰذا چاہئے کہ دونوں قولوں میں تطبیق دی جائے ،یعنی جو مشائخ مسکن کو لازم کرتے ہیں وہ اس وقت جب کہ پرورش کرنے والی عورت کا خود کا گھر نہ ہو اور جو حضرات عدم لزوم کے قائل ہیں وہ اس وقت جب کہ پرورش کرنے والی کا خود کا گھر ہو۔اور ابو حفص کا قول ولیس لها مسکن بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔اور اس میں کوئی خفاء نہیں کہ تطبیق والے اس قول میں دونوں جانب کے لیے آسانی ہے، لہٰذا اس پر عمل ہونا چاہئے۔

وفي شرح النقاية للباقاني عن البحر المحيط: سئل أبو حفص عمن لها إمساك الولد وليس لها مسكن مع الولد؟ فقال: على الأب سكناهما جميعا. وقال نجم الأئمة: المختار أنه عليه السكنى في الحضانة، وكذا إن احتاج الصغير إلى خادم يلزم الأب به. (درمع التنوير)

مطلب في لزوم أجرة مسكن الحضانة.

(قوله: وقال نجم الأئمة: المختار أن عليه السكنى) في نفقات البحر عن التفاريق: لا تجب في الحضانة أجرة المسكن. وقال آخرون: تجب إن كان للصبي مال وإلا فعلى من تجب عليه نفقته. اهـ. وفي النهر: وينبغي ترجيح عدم الوجوب لأن وجوب الأجر لا يستلزم وجوب المسكن بخلاف النفقة. اهـ

قلت: صاحب النهر ليس من أهل الترجيح، فلا يعارض ترجيحه ترجيح نجم الأئمة ولا سيما مع ضعف تعليله، فإن القول بوجوب أجرة المسكن ليس مبنيا على وجوب الأجر على الحضانة بل على وجوب نفقة الولد؛ فقد تكون الحاضنة لا مسكن لها أصلا بل تسكن عند غيرها فكيف

يلزمها أجرة مسكن لتحضن فيه الولد، بل الوجه لزومه على من تلزمه نفقته، فإن المسكن من النفقة. ونقل الخير الرملي عن المصنف أنه اختلف في لزومه والأظهر اللزوم كما في بعض المعتبرات. قال الرملي: وهذا يعلم من قولهم: إذا احتاج الصغير لخادم يلزم الأب، فإن احتياجه إلى المسكن مقرر اهـ قلت: واعتمده ابن الشحنة مخالفا لما اختاره ابن وهبان وشيخه الطرسوسي.

والحاصل أن الأوجه لزومه لما قلنا، لكن هذا إنما يظهر لو لم يكن لها مسكن، أما لو كان لها مسكن يمكنها أن تحضن فيه الولد ويسكن تبعا لها فلا لعدم احتياجه إليه، فينبغي أن يكون ذلك توفيقا بين القولين، ويشير إليه قول أبي حفص وليس لها مسكن. ولا يخفى أن هذا هو الأرفق للجانبين فليكن عليه العمل، والله الموفق فافهم. (رد المحتار: ۱۰/ ۴۴۷)

(۲۹) مطلب لو كان الإخوة أو الأعمام غير مأمونين لا تسلّم الحضونة إليهم

اگر بھائیوں یا چچاؤں سے بچی غیر محفوظ ہوتو انہیں حقِ حضانت نہ ہوگا۔

درمع التنویر میں ہے کہ اگر سابق میں ذکر کردہ حق حضانت والی کوئی عورت موجود نہ ہوتو حق حضانت عصبات کو ملے گا اوراس کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مطابق ہوگی، لہٰذا باپ کو مقدم رکھا جائے گا، پھر دادا کو، پھر حقیقی بھائی کو، پھر علاتی بھائی کو، پھر اخیافی بھائی کو، پھر چچا کو، پھر چچا کے بیٹے کو، نیز ان میں سے دو جمع ہو جائے (مثلاً دو علاتی بھائی یا دو اخیافی بھائی) تو دونوں میں سے زیادہ متقی کو مقدم رکھا جائے گا اور تقوی میں دونوں برابر ہوتو ان دونوں میں سے جو زیادہ عمر رسیدہ ہو اس کو مقدم رکھا جائے گا۔ مذکورہ بالا مسئلہ اختیار میں ذکر کیا گیا ہے۔

مگر فاسق اور معتوہ (بدحواس) کو حق حضانت میں شامل نہیں کیا جائیگا اور چچا کا بیٹا ایسی بچی کو گود میں لینے کا حقدار نہیں جو قابلِ شہوت اور غیر مامون ہو۔

متن میں 'سوی فاسق' سے جس حضرات کو حق حضانت سے مستثنی قرار دیا ہے ان کی وضاحت اس مطلب میں مفقود ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ 'سوی فاسق' شارح کے قول ثم العصبات سے مستثنی ہے، یعنی مذکورہ عصبات میں کوئی فاسق ہوگا تو اس کا حق حضانت ساقط ہوجائے گا، عصبات سے بھی مقدم جو حقِ حضانت والے تھے یعنی عورتیں، ان میں فسق کی وجہ سے حقِ حضانت ساقط نہ ہوگا۔

بحر میں ہے کہ بچہ کو فاسق عصبہ کی پرورش میں نہیں دیا جائے گا، اسی طرح مولائے عتاقہ کی پرورش میں بھی نہیں دیا جائے گا۔

بدائع میں ہے کہ اگر بھائیوں اور چچاؤں سے بچی کی ذات اور اس کا مال محفوظ نہ ہو تو اس بچی کو ان کے سپرد نہیں کیا جائے گا اور اس صورت میں قابلِ اعتماد عورت تلاش کرے جو عادل وامین ہو اور بالغ ہونے تک بچی کو اس کے سپرد کردیگا۔

ثم العصبات بترتيب الإرث، فيقدم الأب ثم الجد ثم الأخ الشقيق، ثم لأب ثم بنوه كذلك، ثم العم ثم بنوه. وإذا اجتمعوا فالأورع ثم الأسن، اختيار، سوى فاسق ومعتوه وابن عم لمشتهاة وهو غير مأمون، (درمع التنوير)

مطلب: لو كانت الإخوة أو الأعمام غير مأمونين لا تسلم المحضونة إليهم

قوله: سوى فاسق) استثناء من قوله "ثم العصبات". قال في البحر: ولا للعصبة الفاسق ولا إلى مولى العتاقة تحرزا عن الفتنة. اهـ. وفي البدائع: حتى لو كانت الإخوة والأعمام غير مأمونين على نفسها، أو مالها لا تسلم إليهم، وينظر القاضي امرأة ثقة عدلة أمينة فيسلمها إليها إلى أن تبلغ. (رد المحتار: ۱۰/ ۴۵۳)

مطالبِ شامی

کتاب الطلاق دوم و کتاب العتاق

(باب النفقہ، کتاب العتق)

مرتب:

مفتی صفوان بن صادق سارودی

متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب النفقة

قرابت داری کی وجہ سے نفقہ کا وجوب:

دوسرے شخص کا نفقہ آدمی پر تین اسباب کے تحت واجب ہوتا ہے،ازدواجی رشتہ،قرابت مندی اور ملکیت ۔بحیثیت مجموعی قرابت کی بناء پر نفقہ واجب ہونے کے سلسلے میں وسعت وتنگی کے اعتبار سے مذاہب اربعہ کی ترتیب اس طرح ہے کہ سب سے زیادہ وسعت حنابلہ کے یہاں ہے، پھر حنفیہ کے یہاں، پھر شوافع کے یہاں اورآخری درجہ مالکیہ کا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک نفقہ صرف والدین ، بیٹے اور بیٹیوں کا واجب ہے،دادا، دادی،نانا،نانی یا پوتے،نواسے وغیرہ کا واجب نہیں۔شوافع کے نزیک والدین کے علاوہ والدین کا جوآبائی سلسلہ دادا،دادی،نانا،نانی اوراولاد ہی کی طرح اولاد کے ذیلی سلسلے پوتے ،نواسے وغیرہ کا نفقہ بھی واجب نہیں ۔حنفیہ کے نزدیک ان رشتہ داروں کے علاوہ بعض حالات میں دوسرے محرم رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہوا کرتا ہے،غیرمحرم رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔حنابلہ نے محرم ہونے کی بھی شرط نہیں رکھی، بلکہ وہ تو غیرمحرم رشتہ داروں جیسے چچازاد بھائی وغیرہ کا نفقہ بھی بوقتِ ضرورت واجب قرار دیتے ہیں۔

جانوروں کا نفقہ:

اسلام دینِ رحمت ہے اور جیسے اس نے انسانوں کے ساتھ ظلم و جبر کو دور کیا

ہے،اسی طرح حیوانات پر بھی اپنا دامن رحمت دراز کیا ہے،آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جانور کو عذاب دینے سے منع فرمایا ہے،آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: لاتعذبوا خلق اللّٰہ، نیز آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک خاتون محض اس لئے جہنم میں داخل کی جائے گی کہ اس نے ایک بلی کو باندھ کر رکھا ہوگا، نہ خود کھانے کا انتظام کیا ہوگا اور نہ اسے چھوڑا ہوگا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوگئی۔

اس لئے جانور کا نفقہ بھی انسان پر واجب ہے اور اس کو بھوکا رکھنا گناہ ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وجوب دیانۃً ہے، قاضی جانور کے مالک کو اس پر مجبور نہیں کرسکتا، دوسرے فقہاء کے نزدیک قاضی مالک کو اس پر مجبور کرے گا کہ یا تو جانور کو چارہ دے یا اسے فروخت کردے، حنفیہ میں امام ابویوسفؒ کی بھی یہی رائے ہے، اور اسی کو امام طحاویؒ اور ابنِ ہمامؒ نے ترجیح دیا ہے، یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص تنہا جانور کا مالک ہو، اگر اس (جانور) کی ملکیت میں دو آدمی شریک ہوں، ایک فریق چارہ دیتا ہو اور دوسرا فریق اپنی باری میں بھوکا رکھتا ہو، تو بالاتفاق اس دوسرے شخص کو مجبور کیا جائے گا، یا تو اسے چارہ دے یا پھر اپنا حصہ فروخت کردے تاکہ دوسرے فریق کو نقصان نہ پہنچے۔

جمادات کے حقوق:

فقہاء نے تو 'جمادات' یعنی زمین و مکانات کے نفقہ کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی زمین اور مکانات کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے جو لوازم ہوں ان کو پورا کرنا ضروری ہے، اگر اس میں غفلت برتی جائے تو کراہت ہے، کیونکہ یہ مال کو ضائع کرنا ہے، تاہم یہ حکم قانونی وجوب کے درجہ میں نہیں ہے۔ (قاموس الفقہ: ۵-۲۰۳)

(۱) مطلب اللفظ جامد و مشتق

لفظ کا معنیٰ اور اس کی قسمیں، جامد اور مشتق

علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالے سے نفقہ کے لغوی و اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لغۃً لفظ 'نفقہ' کے مآخذ اشتقاق میں دو احتمال ہیں:

(۱) نفقہ یا تو نفوق بمعنی 'ہلاک' سے مشتق ہے، جیسے بولا جاتا ہے: نفقت الدابۃ نفوقا أی ھلکت.

(۲) یا پھر نفاق بمعنی: رواج پا جانے اور عام ہو جانے سے مشتق ہے، جیسے بولا جاتا ہے: نفقت السلعۃ نفاقا أی راجت.

علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ لفظ جس کا فا کلمہ نون اور عین کلمہ ف ہو تو وہ نکلنے اور جانے کے معنی پر دلالت کرتا ہے، جیسے: نفق، نفر، نفس، نفی، نفد.

اور شریعت کی اصطلاح میں 'نفقہ' کا معنی ہے: کسی چیز پر ایسی چیز کو بہانا (خرچ کرنا) جس پر اس کا بقاء ہو۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ قلت کہ کر اپنے اور علامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ نفقہ کے لغوی و اصطلاحی معنی کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ فتح کے حوالے سے ہماری ذکر کردہ عبارت میں اس کے اصل مادہ، مآخذ اشتقاق اور وجہ تسمیہ کا بھی بیان ہے، چونکہ نفقہ میں مال خرچ ہوتا ہے اور اس کا چلن بھی ہوتا ہے، اس لیے علامہ حصکفیؒ وغیرہ کا بیان کردہ معنی مایُنفقہ الإنسان علی عیالہ ہماری بیان کردہ تفصیل کے خلاف نہیں ہے، گویا ان کی تعریف میں لفظ نفقہ کے مدلول کی حقیقت کا بیان ہے اور حقیقت یہی ہے کہ نفقہ عین اور چیز کا نام ہے معنیٰ حدثی نہیں ہے۔

اس عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ صاحبِ فتح کے اعتبار سے لفظ نفقہ مشتق ہے اور

علامہ حصکفیؒ کے بیان کردہ حقیقت کے اعتبار سے 'اسمِ عین' (جامد) ہے۔ اور اس میں بہ ظاہر تعارض ہے، اس لئے اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے علامہ شامیؒ آگے لفظ کی دو قسمیں جامد اور مشتق اور ان کی اقسام و حقیقت بیان کر کے وضاحت کرتے ہیں:

لفظ کی دو قسمیں ہیں: (۱) جامد (۲) مشتق۔

جامد: وہ ہے جس کے حروفِ اصلیہ اور اس کا معنی کسی مصدر کے موافق نہ ہو جیسے رجل اور اسدٌ۔

مشتق: وہ ہے جس کے حروفِ اصلیہ اور اس کا معنی کسی مصدر کے موافق ہو۔

پھر مشتق کی دو قسمیں ہیں: (۱) مطرد (۲) غیر مطرد۔

مطرد: وہ لفظ ہے جس کا اطلاق ہر اس شخص پر عام ہو جو مشتق منہ معنی سے متصف ہو؛ جیسے اسم فاعل، اسم مفعول اور بقیہ سات مشتقات۔ لہٰذا ضاربٌ کا لفظ ہر اس شخص پر بولا جائے گا جو مشتق منہ معنی (ضرب) سے متصف ہو۔

غیر مطرد: وہ لفظ ہے جس کے تسمیہ میں مشتق منہ معنی راجح ہو؛ لیکن اس میں داخل نہ ہو؛ جیسے قارورۃٌ کہ بوتل کا نام قارورۃ رکھنے میں 'قرارِ ماء' والا معنی مرجح ہے؛ لیکن ہر وہ چیز جس میں قرارِ ماء والا معنی پایا جائے اس کو قارورۃ نہیں کہا جائے گا، پس کنوے میں اگرچہ قرارِ ماء والا معنی موجود ہے پھر بھی اسکو قارورۃ کہنا درست نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ نفقہ بھی اسم مشتق ہے اور مشتق کی دوسری قسم غیر مطرد کے قبیل سے ہے اور اسم جامد نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نفوق اور نفاق کا معنی پایا جاتا ہے، مگر چوں کہ مشتق غیر مطرد ہے اس لئے ضروری نہیں کہ نفوق اور نفاق والی ہر چیز کو نفقہ کہا جائے۔

اس تقریر سے بقول علامہ شامیؒ نفقہ کے اشتقاق کے متعلق صاحبِ بحر کے اس اعتراض کا جواب بھی ہو گیا جو انہوں نے البحر الرائق میں صاحبِ فتح پر وارد کیا ہے، البحر الرائق کا اعتراض یہ ہے: وبه علم أن النفقة المراد هنا مشتقة من النفوق بمعنى الهلاک ولا من النفق ولا من النفاق بل هى اسم للشيئ الذى الخ۔

خلاصہ: صاحبِ فتح کی تقریر کے مطابق لفظ نفقہ: نفوق، نفاق وغیرہ سے مشتق ہے اور علامہ حصکفیؒ کی تعریف (ماينفقه الإنسان على عياله) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اسم عین (جامد) ہے، اسم حدث یعنی مشتق نہیں۔ مگر علامہ شامیؒ نے جامد اور مشتق کی تعریف اور اقسام بیان کر کے واضح کیا ہے کہ لفظِ نفقہ: نفوق، نفاق وغیرہ سے مشتق ہے، مگر مشتق غیر مطرد ہے۔ جو ایک طرح اسم جامد جیسا ہی ہوتا ہے اور اپنے مآخذ اشتقاق کے اعتبار سے مطرد نہیں ہوتا ہے۔

باب النفقة

هي لغة: ماينفقه الإنسان على عياله. (درمع التنوير)

مطلب: اللفظ جامد ومشتق

(قوله هي لغة إلخ) النفقة مشتقة من النفوق: وهو الهلاك، نفقت الدابة نفوقا: هلكت، أو من النفاق وهو الرواج، نفقت السلعة نفاقا: راجت، ذكر الزمخشري أن كل ما فاؤه نون وعينه فاء يدل على معنى الخروج والذهاب مثل نفق ونفر ونفخ ونفس ونفى ونفد. وفي الشرع: الإدرار على شيء بما فيه بقاؤه، كذا في الفتح. قلت: ولا يخفى أن ما ذكره بيان لأصل مادتها ومأخذ اشتقاقها ووجه تسميتها فإن بها هلاك المال ورواج الحال، فلا ينافي قولهم أيضا إنها في اللغة ما ينفقه الإنسان على عياله ونحوهم، فإنه بيان لحقيقة مدلولها وأنها اسم عين لا حدث.

وعن هذا قالوا: إن اللفظ قسمان: جامد وهو ما لم يوافق مصدرا بحروفه الأصول ومعناه كرجل وأسد، ومشتق وهو خلافه. وهو قسمان: مطرد وغيره. فالأول كاسم الفاعل والمفعول وبقية المشتقات السبعة، فضارب مثلا يطرد إطلاقه على كل من اتصف بمعنى المشتق هو منه. والثاني ما كان معنى المشتق منه مرجحا للتسمية غير داخل فيها كقارورة حتى لا يطرد في كل ما وجد فيه ذلك المعنى، فلا يصح إطلاق قارورة على نحو البئر وإن وجد فيه قرار الماء فالنفقة من هذا القبيل لا من المطرد ولا من الجامد غير المشتق، وبهذا التقرير اندفع ما أورده في البحر فافهم. (رد المحتار: ۱۰/۴۷۹)

(۲) مطلب لا تجب على الأب نفقة زوجة ابنه الصغير

باپ پر صغیر کی بیوی کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

درمع التنویر میں نفقہ کے وجوب کے تین اسباب ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) زوجیت (۲) قرابت (۳) ملک۔ پھر آگے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ عورت کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے، چاہے وہ بہت صغیر ہو اور یہ نفقہ شوہر کے مال ہی میں سے ادا کیا جائے گا، باپ کے مال میں سے نہیں دیا جائے گا؛ لیکن اگر اس (صغیر) کے باپ نے اپنے صغیر بیٹے کی بیوی کے نفقہ کی ذمہ داری خود لے لی ہو تو پھر ایسی صورت میں باپ پر واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حاکم شہید کی کافی میں بھی اس طرح کا جزئیہ موجود ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر صغیر کے پاس بالکل مال نہ ہو تب بھی صغیر کے باپ سے اس کی بیوی کا نفقہ نہیں لیا جائے گا؛ ہاں ایک صورت ہے جبکہ صغیر کا باپ خود ذمہ داری لے لے۔

پھر ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں (یعنی جب صغیر کے پاس مال نہ ہوتو) یہ سوال سامنے آئے گا کہ: صغیر کی بیوی کا نفقہ کیسے ادا کیا جائے گا؟ اس کا حکم علامہ شامیؒ خانیہ کے حوالے سے ذکر فرماتے ہیں کہ صغیر کی بیوی اگر بڑی ہو اور صغیر کے پاس کچھ بھی نہ ہو تب بھی باپ تو صغیر کی بیوی کے نفقہ کا ذمہ دار نہ ہوگا؛ البتہ اس صورت میں باپ بیٹے کے لئے قرض لے لے اور جب بیٹے کے پاس وسعت ہو جائے تو باپ اپنا قرض اس سے وصول کر لے۔

صاحب البحر الرائق اور النہر الفائق نے اس جزیئے کو خلاصہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے، اسی طرح علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کے اس طرح کا جزئیہ زیلعی اور بہت سی کتب میں بھی موجود ہے۔

علامہ حصکفیؒ کے اقوال میں تعارض

آگے علامہ شامیؒ شارح علیہ الرحمہ کی بات میں موجود تعارض بیان فرما کر ایک قول کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔ تعارض یہ ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے یہاں تو باپ پر صغیر کی بیوی کے نفقہ کے عدمِ وجوب کی بات کہی ہے، جبکہ آگے چل کر علامہ حصکفیؒ نے اسی باب (باب النفقہ) میں مختار اور ملتقیٰ کے حوالے سے باپ پر نفقہ کے وجوب کو بیان کیا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ عدمِ وجوب والی بات ہی راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ جزئیہ کافی میں موجود ہے، جو کہ مذہب کی اصل بنیاد ہے اور مذہب کی بہت سی کتب کا مدار اس پر ہے، لہٰذا علامہ حصکفیؒ نے مختار اور ملتقیٰ کے حوالے سے جو وجوب والا قول نقل کیا ہے وہ مرجوح ہوگا۔

(ونفقة الغير تجب على الغير بأسباب ثلاثة: زوجية، وقرابة، وملك) .... (فتجب للزوجة)..... (على زوجها)؛..... (ولو صغيرا) جدا في ماله لا على

أبيه إلا إذا كان ضمنها كما مر في المهر (در مع التنوير)

مطلب لا تجب على الأب نفقة زوجة ابنه الصغير

(قوله في ماله لا على أبيه إلخ) كذا في كافي الحاكم الشهيد، حيث قال: فإن كان صغيرا لا مال له لم يؤخذ أبوه بنفقة زوجته إلا أن يكون ضمنها. اهـ. وفي الخانية: وإن كانت كبيرة وليس للصغير مال لا تجب على الأب نفقتها، ويستدين الأب عليه ثم يرجع على الابن إذا أيسر. اهـ. وعزاه في البحر والنهر إلى الخلاصة أيضا. قال الرملي: ومثله في الزيلعي وكثير من الكتب. اهـ. قلت: وبه جزم المصنف والشارح في باب المهر. وأنت خبير أن الكافي هو نص المذهب ولا سيما وأكثر الكتب عليه، فيقدم على ما سيذكره الشارح في الفروع عن المختار والملتقى من وجوبها على أبيه إلا أن يحمل على وجوب الاستدانة ليرجع تأمل. (رد المحتار: ۱۰/۴۸۳-۴۸۴)

(۳) مطلب لا نفقة لإحدي عشرة

گیارہ قسم کی عورتوں کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں۔

(۱) مرتدہ (وہ عورت جو اپنے دین سے پھر گئی ہو)۔

(۲) وہ عورت جس نے اپنے خاوند کے بیٹے کا بوسہ لیا ہو۔

(۳) وہ عورت جو عدتِ وفات گذار رہی ہو۔

(۴) وہ عورت جو نکاحِ فاسد یا نکاح فاسد کی عدت میں ہو۔

(۵) وہ باندی جس کو شوہر کے گھر نہ بھیجا گیا ہو۔

(۶) ایسی صغیرہ جو وطی کے قابل نہ ہو۔

(۷) وہ عورت جو بغیر کسی ضرورت کے گھر سے نکل گئی ہو، یہی عورت ناشزہ (نافرمان) ہے۔

(۸) وہ عورت جس کو قید کر لیا گیا ہو چاہے ظلماً ہو (مثلاً عورت کو ایسے قرض

کے بدلے قید کرلیا گیا ہو جس کی ادائیگی پر وہ قادر ہو یا نہ ہو اور خاوند کی طرف منتقل ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں)۔

(۹) ایسی بیمار عورت (دلہن) جس کو خاوند کے گھر رخصت نہ کیا گیا ہو۔

(۱۰) وہ عورت جس کو اس کی مرضی کے خلاف غصب کرلیا گیا ہو۔

(۱۱) وہ عورت جو تنہا یا خاوند کے علاوہ کے ساتھ حج کرنے گئی ہو؛ اگرچہ وہ شخص محرم ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۲) علامہ شامیؒ نے ایک اور عورت کا ذکر کیا ہے جس کے لئے نفقہ نہیں ہے، اور وہ ایسی عورت ہے جس کے ساتھ وطی بالشبہہ ہوئی ہو؛ یہ صورت انہوں نے خلاصہ سے اخذ کی ہے۔ خلاصہ میں ہے: کل من وطئت بالشبهة فلا نفقة لها. اس صورت کو شمار کرتے ہوئے کل بارہ عورتیں ہوجاتی ہیں؛ لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو ناشزہ میں شامل کرلیں تو پھر گیارہ ہی عورتیں ہوتی ہیں، جن کے لئے نفقہ نہیں ہے۔

(لا) نفقة لأحد عشر: مرتدة، ومقبلة ابنه، ومعتدة موت،ومنكوحة فاسدا وعدته، وأمة لم تبوأ، وصغيرة لا توطأ، و (خارجة من بيته بغير حق) وهي الناشزة ....(ومحبوسة) ولو ظلما ..... (ومريضة لم تزف) .... (ومغصوبة)كرها (وحاجة) ولو نفلا (لا معه ولو بمحرم) (درمع التنوير)

مطلب لا نفقة لإحدى عشرة

(قوله لا نفقة لأحد عشر) أي بِعَدِّ المنكوحة فاسدا وعدتها أمرا واحدا، وذكر العدد لعدم التمييز. اهـ ح وقد ذكر المصنف منها هنا خمسة، وذكر الشارح ستة، لكن ما زاده الشارح سيذكره المصنف مفرقا سوى منكوحة فاسد وعدته؛ لأنها غير زوجة وسنتكلم عليها في محالها. وينبغي أن يذكر الموطوءة بشبهة، لما في الخلاصة: كل من وطئت بشبهة فلا نفقة

لها. اهـ.؛ لأن زوجها ممنوع عنها بمعنى من جهتها، ويمكن إدخالها في الناشزةتأمل (ردالمحتار:۱۰/۴۹۱)

(۴)مطلب لا يلزمه لها القهوة والدخان

نفقہ میں قہوہ اور دخان کے مصارف شامل نہیں

درمع التنویر میں کچھ ان چیزوں کو بیان کیا گیا ہے جو بطور نفقہ شوہر پر واجب ہوتی ہیں، چنانچہ درمع التنویر میں ہے: شوہر پر آٹا پیسنے اور روٹی پکانے کے اسباب اور کھانے، پینے اور پکانے کے برتن فراہم کرنا ضروری ہے، جیسے کوزہ، گھڑا، ہانڈی اور چمچہ؛ اسی طرح گھر کا بقیہ ساز و سامان جیسے چٹائی، چار پائی، دری وغیرہ، نیز عورت کے صفائی حاصل کرنے اور میل دور کرنے کی چیزیں مثلاً کنگھی، اشنان اور بغل کی بدبو دور کرنے والی چیز، اسی طرح پاؤں کی جوتیاں وغیرہ۔؛وتمامه فى الجوهرةوالبحر۔

اور علامہ شامیؒ نے حاشیہ میں جوہرہ، فتاوی ہندیہ اور بزازیہ کی عبارت لاکر اس تفصیل کو مکمل فرمایا ہے۔ چنانچہ جوہرہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں:

شوہر پر وہ چیزیں بھی واجب ہیں جس کے ذریعے عورت صفائی حاصل کرتی ہے اور میل کچیل دور کرتی ہے، جیسے کہ کنگھی، تیل، بیری کے پتے، خطمی مٹی، اشنان، صابون وغیرہ؛ یہ سب اس کے علاقہ کے عرف کے مطابق واجب ہوگا۔ جہاں تک خضاب اور سرمہ کی بات ہے تو یہ شوہر پر لازم نہیں ہے، بلکہ یہ شوہر کے اختیار میں ہے اور خوشبو فقط اتنی مقدار میں ضروری ہے کہ پسینہ کی بدبو کو ختم کردے۔ اسی طرح شوہر پر وہ چیز بھی ضروری ہے جو بغل کی بدبو کو ختم کردے۔

جبکہ بیماری میں دوائی مہیا کرنا، طبیب، فصد لگانے والے اور پچھنا لگانے

والے کی اجرت واجب نہیں ہے۔

اور عورت کو غسل اور کپڑے دھونے کیلئے پانی مہیا کرنا ضروری ہے؛ لیکن غسل جنابت کا پانی خرید کر دینا ضروری نہیں بلکہ یہ عورت پر واجب ہے، پس اگر عورت تنگ دست ہے تو یا تو مرد اس کو گھر سے نکلنے اور پانی لانے کی اجازت دے یا خود پانی فراہم کرے یعنی خرید کر دے اور اگر عورت مالدار ہے تو وہ خود کسی سے اجرت کے ذریعہ پانی منگوا لے، ہاں وضوء کا پانی شوہر پر واجب ہے؛ لیکن ہندیہ میں ہے کہ غسل کے پانی کی قیمت اور وضوء کا پانی شوہر کے ذمہ ہے، مشائخ بلخ اور صدر الشہید کا فتوی اسی پر ہے، یہی قاضی خان کا پسند فرمودہ نقطۂ نظر ہے۔

بزازیہ میں ہے کہ خاوند پر پھل لازم نہیں ہے۔ جوہرہ، ہندیہ اور بزازیہ کے حوالے سے نفقہ میں لازم ہونے والی اشیاء کی تفصیل ذکر کرنے کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے واضح ہو گیا کہ نفقہ میں قہوہ اور دخان (حقہ وغیرہ) مہیا کرنا ضروری نہیں ہے، چاہے ان چیزوں کے نہ ملنے کی صورت میں عورت کو تکلیف ہوتی ہو؛ اس لئے کہ یہ چیزیں یا تو از قبیلِ دوا ہے یا بطور تفکہ ہیں اور دوائی و تفکہ مہیا کرنا مرد کی ذمہ داری نہیں ہے۔

(ويجب عليه آلة طحن وخبز وآنية شراب وطبخ ككوز وجرة وقدر ومغرفة) وكذا سائر أدوات البيت كحصير ولبد وطنفسة، وما تتنظف به وتزيل الوسخ كمشط وأشنان وما يمنع الصنان، ومداس رجلها، وتمامه في الجوهرة والبحر. (درمع التنوير)

(قوله وتمامه في الجوهرة) حيث قال ويجب عليه ما تنظف به وتزيل الوسخ كالمشط والدهن والسدر والخطمي والأشنان والصابون على عادة أهل البلد، أما الخضاب والكحل فلا يلزمه بل هو على اختياره، وأما الطيب

فيجب عليه ما يقطع به السهوكة لا غير، وعليه ما تقطع به الصنان لا الدواء للمرض ولا أجرة الطبيب ولا الفصاد ولا الحجام، وعليه من الماء ما تغسل به ثيابها وبدنها لا شراء ماء الغسل من الجنابة بل ينقله إليها أو يأذن لها بنقله وإن كانت موسرة استأجرت من ينقله إليها وعليه ماء الوضوء. اهـ لكن في الهندية أن ثمن ماء الاغتسال على الزوج وكذا ماء الوضوء، وعليه فتوى مشايخ بلخ والصدر الشهيد، وهو اختيار قاضي خان. اهـ وفي البزازية: ولا تفرض لها الفاكهة، والسهك بالتحريك: ريح العرق، والصنان: دفر الإبط بالدال المهملة: أي نتنه كما في المصباح.

مطلب لا يلزمه لها القهوة والدخان

[تنبيه] قد علم مما ذكر أنه لا يلزمه لها القهوة والدخان وإن تضررت بتركهما؛ لأن ذلك إن كان من قبيل الدواء أو من قبيل التفكه فكل من الدواء والتفكه لا يلزمه كما علمت (رد المحتار: ۱۱/ ۵۰۴)

(۵) مطلب في أخذ المرأة كفيلاً بالنفقة

عورت کا نفقہ پر کفیل کا مطالبہ کرنا درست ہے۔

علامہ شامیؒ نے در کی اس عبارت (ولها أخذ كفيل بنفقة شهر فأكثر خوفا من غيبته عند الثانی) میں موجود اختصار وایجاز کو دور کرنے کے لئے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔اوراس میں دو باتیں ذکر کی ہیں:

(۱) عورت کو نفقہ پر کفیل کے مطالبے کا حق ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر سے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ کرے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کو یہ حق حاصل ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ عورت کتنی مدت کے نفقہ کا مطالبہ کر سکتی ہے؟ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے دو باتیں ذکر کی ہیں کہ اگر شوہر کی غیبو بت میں ایک ماہ

سے کم یا زیادہ کا احتمال ہوتو عورت شوہر سے ایک ماہ کے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ کرسکتی ہے اور اگر معلوم ہو کہ غیبوبت ایک ماہ سے طویل ہوگی؛ مثلاً شوہر سفرِ حج کو نکلے تو ایسی صورت میں عورت ایک ماہ سے زیادہ (ممکنہ زمانۂ غیبوبت) کے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ کرسکتی ہے۔

علامہ حصکفیؒ کی مختصر عبارت کی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے فتح کی عبارت کو نقل فرمایا ہے جس میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر عورت یہ کہے کہ میرا شوہر لمبا زمانہ مجھ سے دور رہتا ہے اور پھر وہ نفقہ کے کفیل کا مطالبہ کرے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ ایک ماہ کے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ کرسکتی ہے، یہ حکم بطریقِ استحسان ہے اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے۔

لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ سفر لمبا ہو جائے گا تو پھر ایک ماہ سے زیادہ کے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ بھی کرسکتی ہے۔ الغرض فتح کی عبارت سے یہ معلوم ہو گیا کہ ایک ماہ کے نفقہ پر کفیل کا مطالبہ اس وقت ہوگا جبکہ ایک ماہ سے کم یا زیادہ کی غیبوبت کا احتمال ہو؛ اس لئے اقلِ آجال یعنی ایک ماہ کو متعین کردیا۔ اور جب یقینی طور پر معلوم ہو کہ غیبوبت طویل ہوسکتی ہے تو وہاں زیادہ کے مطالبہ کا بھی حق دیا۔

آگے نعم کے ذریعے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ نفسِ کفالہ علی النفقہ میں امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ شهر فأكثر کے کفالہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ فقط امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، امام صاحبؒ کا اختلاف یہاں تک آتا ہی نہیں۔ البتہ شارح علامہ حصکفیؒ کی عبارت لها أخذ كفيل بنفقة شهر فأكثر خوفا من غيبته عند الثاني سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نفسِ کفالہ میں اور شهر فأكثر کے کفالہ؛ دونوں مسئلوں میں امام صاحبؒ و امام ابو

یوسفؒ کا اختلاف ہو حالانکہ حقیقت ایسی نہیں، اختلاف فقط پہلے مسئلے میں متحقق ہوگا دوسرے میں نہیں۔ اور صاحبِ فتح نے بھی نفقۂ شہر اور اکثر من شہر دونوں مسئلوں کو الگ بیان کر کے دونوں مسئلوں میں امام ابو یوسفؒ کا قول الگ بیان کیا ہے، اس سے بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی علامہ حصکفیؒ کی طرح دونوں مسئلوں میں اختلاف جاری کرنا چاہتے ہیں حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہے۔

ولها أخذ كفيل بنفقة شهر فأكثر خوفا من غيبته عند الثاني وبه يفتى (درمع التنوير)

مطلب في أخذ المرأة كفيلا بالنفقة

(قوله ولها أخذ كفيل إلخ) عبارة الفتح: امرأة قالت: إن زوجي يطيل الغيبة عني فطلبت كفيلا بالنفقة. قال أبو حنيفة: ليس لها ذلك. وقال أبو يوسف: تأخذ كفيلا بنفقة شهر واحد استحسانا وعليه الفتوى، فلو علم أنه يمكث في السفر أكثر من شهر أخذ عند أبي يوسف الكفيل بأكثر من شهر. اهـ فظهر أن محل أخذ الكفيل بنفقة شهر هو عدم العلم بقدر غيبته، فيخاف أن يمكث أقل أو أكثر فيقتصر على الشهر؛ لأنه أقل الآجال المعتادة كما مر، ومحل الأكثر لو علم أنه يغيب أكثر كما لو خرج للحج مثلا فيؤخذ بقدرها فافهم، نعم في عبارة الشرح اختصار يوهم خلاف المراد، وما أفاده كلامه من أن خلاف أبي يوسف في المحلين لا في الأول فقط هو صريح عبارة الفتح المذكورة فافهم. (رد المحتار: ۱۰/ ۵۱۰)

(٦) مطلب فيما لو زفت إليه بلا جهاز يليق به

ایسا جہیز دے کر دلہن کو شوہر کے گھر بھیجنا جو شوہر کی دی ہوئی رقم کے مناسب نہ ہو

علامہ شامیؒ درمع التنویر کی اس عبارت (لو زفت إليه بلا جهاز يليق به فله مطالبة الأب بالنقد إلا إذا سكت) کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبِ بحر کی المبتغی سے نقل کردہ عبارت میں یلیق به میں 'ہ' ضمیر کا مرجع وہ

درہم و دینار ہیں جوشوہر نے لڑکی کے باپ کو بھیجے ہوں۔ چنانچہ علامہ شامیؒ آگے فرماتے ہیں کہ شوہر کی جانب سے لڑکی کے باپ کو جو رقم بھیجی جاتی ہے، اس کو عجمیوں کے عرف میں 'دستیمان' کہا جاتا ہے (اس کو مہر کا حصہ نہیں سمجھا جاتا)۔ جبکہ کافی وغیرہ نے اس کی تفسیر مہر معجّل سے کی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ایسی رقم کی حیثیت کی تعیین میں دو قول ہوئے: اعاجم اس کو مہر نہیں مانتے اور دستیمان کہتے ہیں جبکہ صاحبِ کافی اس کو مہر کا معجّل حصہ قرار دیتے ہیں، اس لئے علامہ شامیؒ دونوں میں تطبیق کیلئے بعض حضرات کی ذکر کردہ تفصیل نقل فرماتے ہیں کہ:

اگر اس رقم کو عقد میں شامل کیا گیا ہوتو وہ مہر معجّل ہے حتی کہ عورت اس رقم کی وصولی کے لئے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد نہ کرنے کا اختیار رکھتی ہے، اور شوہر کی طرف سے ادائیگی ہو جائے تو اب شوہر کو کما یلیق جہیز کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس رقم کے عوض اس کو بضعہ حاصل ہو چکا ہے اور ایک چیز کے دو عوض نہیں ہو سکتے۔

اور اگر اس رقم کو عقد میں ذکر نہ کیا گیا ہو اور وہ معقود علیہ یعنی مہر نہ ہو تو پھر وہ رقم ہبہ بشرط العوض کی طرح ہوگی، گویا شوہر اپنی دی ہوئی رقم کے مقابلے میں کوئی ایسا سامان بطور جہیز چاہتا ہے جو اس کے استعمال کا ہو، لہٰذا ایسی صورت میں شوہر کو عرف وعادت کے مطابق جہیز کے مطالبہ کا حق ہوگا یا تو پھر وہ دستیمان واپس مانگ لے گا۔

لکن قدمنا فی المھر عنہ عن المبتغی.لو زفت إلیہ بلا جھاز یلیق بہ فلہ مطالبۃ الأب بالنقد إلا إذا سکت انتھی. (درمع التنویر)

مطلب فیما لو زفت إلیہ بلا جھاز

(قولہ بلا جھاز یلیق بہ) الضمیر في عبارۃ البحر عن المبتغی عائد إلی ما بعثہ الزوج إلی الأب من الدراھم والدنانیر؛ ثم قال: والمعتبر ما یتخذ

للزوج لا ما يتخذ لها. اهـ وقدمنا في باب المهر أن هذا المبعوث إلى الأب يسمى في عرف الأعاجم بالدستيمان وأنه في الكافي وغيره فسره بالمهر المعجل، وأن غيره فصل، وقال: إن أدرج في العقد فهو المهر المعجل حتى ملكت المرأة منع نفسها لاستيفائه فلا يملك الزوج طلب الجهاز؛ لأن الشيء لا يقابله عوضان وإن لم يدرج فيه ولم يعقد عليه فهو كالهبة بشرط العوض، فله طلب الجهاز على قدر العرف والعادة أو طلب الدستيمان، وبذلك يحصل التوفيق بين القولين (قوله فله مطالبة الأب بالنقد) أي المنقود، وهو ما بعثه إلى الأب لا على كونه من المهر، بل على كونه بمقابلة ما يتخذ للزوج في الجهاز لما علمت من أنه هبة بشرط العوض فله الرجوع بها عند عدم المعوض فافهم (رد المحتار: ۵۲۹/۱۰)

(۷) مطلب في الإبراء عن النفقة

عورت کا شوہر کو نفقہ سے بری کرنا کیسا ہے؟

نفقہ کا ایک حکم یہ ہے کہ اگر قضاءِ قاضی سے یا آپسی رضامندی سے اس کی تعیین کر لی جائے تو شوہر کے ذمے دَین بن جاتا ہے اور اس صورت میں سابقہ مدت کے باقی نفقے کا مطالبہ کرنے کا عورت کو حق ہوگا۔

اس سے متعلق ایک صورت درمع التنویر میں مذکور ہے کہ قاضی نے شوہر پر نفس نفقہ متعین نہیں کیا؛ البتہ نفقہ کی مقدار متعین کی تو کیا نفقہ کی مقدار متعین کرنا بھی شوہر پر نفقہ فرض کرنے کی طرح ہوگا کہ اس سے نفقہ شوہر کے ذمہ دین ہو جائے؟ بحر کے حوالے سے علامہ حصکفیؒ نے اس کا جواب نقل فرمایا ہے کہ 'نعم'، یعنی تقدیرِ نفقہ بھی فرضِ نفقہ کی طرح ہے، لہٰذا مدت کے گذرنے سے بھی وہ شوہر کے ذمے سے ساقط نہ ہوگا اور اب یہ عورت کے حق میں شوہر کے ذمے دَین بن گیا ہے، اسی سے متعلق ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کیلئے ہر دن یا ہر ماہ کا نفقہ متعین کر دے تو یہ تقدیر

بقاءِ نکاح تک جاری رہے گی یا ایک ماہ کیلئے خاص ہوگی؟ صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ یہ تقدیر بقاءِ نکاح تک باقی رہے گی الا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے،مثلاً عورت نافرمانی کرنے لگےتو نافرمانی کی مدت میں نفقہ ساقط ہوجائے گا یا چیزوں کے بھاؤ میں اتار چڑھاؤ ہوتو پھر نفقہ کی مقدار میں بھی کمی زیادتی ہوگی؛ خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی کے نفقہ متعین کرنے کی وجہ سے وہ شوہر کے ذمے دَین ہوجاتا ہے اور مدت گذرنے سے بھی ساقط نہیں ہوتا۔اور اگر قاضی نے تعیین نہ کی ہوتو وہ عورت کے حق میں ثابت نہیں ہوگا۔اسی لیے علماء نے فرمایا ہے کہ شوہر کے ذمے عورت کیلئے نفقہ فرض (لازم) ہونے سے پہلے عورت کا شوہر کو اپنے حق سے بری کرنا باطل ہے۔اور اگر تعیین ہوچکی ہوتو پھر گذرے ہوئے دنوں کے نفقہ سے بری کرنا بھی درست ہے اور آئندہ ماہ یا سال کے نفقہ سے بری کرنا بھی درست ہے۔

علماء کے اس قاعدے کی وضاحت میں علامہ شامیؒ نے تین باتیں تحریر فرمائی ہیں:

(۱) شوہر کے ذمے عورت کے لئے نفقہ فرض (لازم) ہونے کی دوصورتیں ہیں:فرض بالقضاء اور فرض بالرضاء۔اور اس طرح کے 'فرض' سے پہلے نفقہ دَین نہیں ہوتا ہے اس لئے ابراء باطل ہے۔

(۲) اس قاعدے سے ایک صورت مستثنیٰ ہے،جس میں نفقہ کے ثبوت سے پہلے بھی عورت کا شوہر کو نفقہ سے بری کرنا درست ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر شوہر عورت سے اس شرط پر خلع کرے کہ وہ (عورت) اس کو عدت کے نفقہ سے بری کردے تو قاعدے کے اعتبار سے تو یہ درست نہیں ہونا چاہئے،اس لئے کہ جب خلع متحقق نہیں ہوا تو عدت اور عدت کا نفقہ کیسے ثابت ہوگا؟ لیکن پھر بھی یہ درست ہے،اس لئے کہ

یہ عوض کے بدلے بری کرنا ہے، یعنی اس صورت میں عدت کا نفقہ اور خلع (ملک بضعہ) دونوں ایک دوسرے کے عوض بنائے گئے ہیں اور عورت کا نفقہ کے عوض خلع حاصل کرنا گویا نفقہ کو وصول کرنا ہوا اور استیفاء قبل الوجوب درست ہے، اِبراء و اِسقاط قبل الوجوب درست نہیں، پس یہ استیفاء ہے، اسقاط یا ابراء نہیں۔ رہی پہلی صورت یعنی بقاءِ نکاح کے زمانے میں قاضی کے عورت کے لئے نفقہ متعین کرنے سے پہلے عورت کا شوہر کو نفقہ سے بری کرنا تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کسی چیز کو وجوب سے پہلے ہی اس کو ساقط کرنا ہے۔

(۳) الإبراء ----- یصح مما مضی و من شهر مستقبل کا مطلب یہ ہے کہ اگر نفقہ کی تعیین ماہ یا سال کے ذریعے کر دی گئی ہو تو جب مہینہ شروع ہو تو بقیہ دنوں کا نفقہ بھی شوہر کے ذمے لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب سال شروع ہو تو بقیہ مہینوں کا نفقہ بھی شوہر کے ذمے لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اب اگر عورت آئندہ دنوں یا آئندہ ماہ کے نفقہ سے بری کر دے تو عورت کا بری کرنا درست ہے حالانکہ قاعدے کے اعتبار سے یہ بھی درست نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس کا تعلق مستقبل سے ہے؛ لیکن چونکہ قاضی کی طرف سے یا آپسی رضامندی سے جب ایک مرتبہ نفقہ کی تعیین ہوگئی تو اب وہ عورت کے حق میں شوہر کے ذمے لازم ہو گیا، اب عورت اگر اپنے حق سے بری کر دے تو یہ صحیح ہوگا۔

هل تقدير القاضي للنفقة حكم منه؟ قلت: نعم؛ لأن طلب التقدير بشرطه دعوى فلا تسقط بمضي المدة. ولو فرض لها كل يوم أو كل شهر هل يكون قضاء ما دام النكاح؟ قلت: نعم إلا لمانع، ولذا قالوا الإبراء قبل الفرض باطل وبعده يصح مما مضى ومن شهر مستقبل، (درمع التنوير)

(قوله ولذا) أي لما علم مما سبق أن النفقة تصير دينا بالقضاء ولا

تسقط بمضي المدة ط (قوله قبل الفرض) يشمل الفرض بالقضاء أو بالرضا، وقوله باطل؛ لأنها لا تصير دينا بدون الفرض المذكور، فليس في كلامه قصور فافهم.

مطلب في الإبراء عن النفقة

[تنبيه] يستثنى من ذلك ما لو خالعها على أن تبرئه من نفقة العدة كما قدمناه في بابه؛ لأنه إبراء بعوض وهو استيفاء قبل الوجوب فيجوز، أما الأول فهو إسقاط للشيء قبل وجوبه فلا يجوز كما في الفتح (قوله ومن شهر مستقبل) أي إذا كانت مفروضة بالأشهر، فلو بالأيام يبرأ من نفقة يوم مستقبل، وكذا لو بالسنين يبرأ عن نفقة سنة مستقبلة كما هو ظاهر. والظاهر أن المراد بالمستقبل ما دخل أوله؛ لأنه إنما يتنجز بدخوله كما علمته آنفا، وقبل دخول حكمه حكم ما بعده من الأشهر المستقبلة، ويؤيده ما في البحر: وكذا لو قالت أبرأتك عن نفقة سنة لم يبرأ إلا من نفقة شهر واحد؛ لأن القاضي لما فرض نفقة كل شهر فإنما فرض لمعنى يتجدد بتجدد الشهر؛ فما لم يتجدد الشهر لا يتجدد الفرض وما لم يتجدد الفرض لا تصير نفقة الشهر الثاني واجبة إلخ.

وحاصله أن النفقة تفرض لمعنى الحاجة المتجددة، فإذا فرضت كل شهر كذا صارت الحاجة متجددة بتجدد كل شهر، فقبل تجدده لا يتجدد الفرض فلم تجب النفقة قبله، ولا يصح الإبراء عما لم يجب، ومقتضاه أنه لو فرضها كل سنة كذا صح الإبراء عن سنة دخلت لا عن أكثر ولا عن سنة لم تدخل، هذا ما ظهر لي فتدبره (رد المحتار: ۱۰/۵۲۱)

(۸) مطلب في نفقة خادم المرأة

بیوی کے خادم کے نفقہ کا بیان

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق بیوی کا ایسا مملوک جس پر بیوی کو کامل ملکیت حاصل ہو اور اس کا بیوی کی عملا خدمت کے سوا کوئی

کام نہ ہو؛ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اور اگر وہ خادم عورت کی ملکیت میں نہ ہو یا اس کی خدمت نہ کرتا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس (خادم) کا نفقہ شوہر کے ذمے نہ ہوگا؛ کیونکہ خادم کا نفقہ خدمت کے بالمقابل ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذیل میں صاحبِ ہدایہ کی بات کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عورت کے خادم کا نفقہ شوہر پر اس لئے واجب ہے کہ عورت کی کفایت کی ذمہ داری شوہر کی ہے اور یہ (خادم کا نفقہ مہیا کرنا) اس کفایت کا تتمہ ہے، اس لئے کہ خادم کے بغیر عورت کو چارۂ کار نہیں ہے۔ علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ کفایت کی تعلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عورت بیمار ہو تو شوہر پر عورت کیلئے خادم مہیا کرنا ضروری ہوگا چاہے وہ (عورت) باندی ہو۔ شوافع نے اس حکم کی تصریح کی ہے اور یہ ہمارے مذہب احناف کے قواعد کے موافق ہے، میں نے اس کو صراحت کے ساتھ نہیں دیکھا ہے، البتہ احناف کے کلام سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے۔

علامہ رملیؒ کی بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ شوہر پر عورت کی کفایت واجب ہے، اسی اعتبار سے عورت کے مملوک غلام کا نفقہ بھی شوہر پر واجب ہے اس لئے کہ عورت کو اس کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ اور اس تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ عورت اگر بیمار ہو تو کفایت کے تقاضے کے مطابق اس کو خادم فراہم کرنا بھی واجب ہوگا۔

علامہ شامیؒ علامہ رملیؒ کے اس استدلال سے متفق نہیں، اور فرماتے ہیں کہ مذہبِ احناف کا ظاہر یعنی صریح عبارات اس کے برخلاف ہیں، چنانچہ بحر میں ہے کہ عورت کے جس خادم کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اس سے کون سا خادم مراد ہے؟ تو بعض حضرات کہتے ہیں کہ: ہر وہ خادم جو عورت کی خدمت کرے، چاہے آزاد ہو،

غلام ہو،عورت کا مملوک ہو یا شوہر کا یا دونوں کا یا پھران دونوں (میاں بیوی) کے علاوہ کسی اور کا ہو۔جبکہ ہمارے اصحابِ حنفیہ ثلاثہ سے ظاہر روایت جومنقول ہے اور جیسا کہ ذخیرہ میں ہے کہ خادم عورت کا مملوک ہونا چاہئے تب جا کر شوہر پر اس کا نفقہ لازم ہوگا،پس اگر عورت کے پاس اپنا مملوک خادم نہ ہوتو پھرشوہر پر کسی اور خادم کا نفقہ لازم نہیں ہے۔اس لئے کہ شوہر پر اس غلام کا نفقہ عورت کی ملک کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب خادم عورت کی ملکیت میں نہیں ہے تو ایسی صورت میں شوہر پر اس کا نفقہ لازم نہ ہوگا۔

پھر آگے صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر عورت کا اپنا مملوک خادم نہ ہواور وہ کسی غلام سے خدمت لےتو اس صورت میں اس غلام کا کرایہ اور اجرت شوہر پر لازم نہ ہوگا؛لیکن شوہر کی یہ ذمہ داری ضرور ہے کہ وہ عورت کی ضرورت کی چیزیں بازار سے خرید کرلا دے۔صاحبِ بحر کی بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ شوہر پر فقط عورت کے مملوک غلام کا نفقہ واجب ہے۔عورت کا غلام مملوک نہیں تو دوسرے کسی غلام کا نفقہ یا اجرت شوہر پر واجب نہیں ؛البتہ باعتبار کفایت شوہر پر واجب ہوگا کہ عورت کوضرورت کی چیزیں بازار سے لا کر دے۔(پس وہ عورت کو اس کی ضرورت کی اشیاءخودفراہم نہیں کرتا تو اس کی فراہمی کے طور پر غلام کی اجرت دینا اس پر واجب ہوسکتا ہے،وہ امرآخر ہے۔) بہرحال اس سے ثابت ہوا کہ شوہر پر باعتبار کفایت عورت کیلئے مطلقاً خادم کا نفقہ واجب نہیں کہ حالت مرض میں بھی خادم فراہم کرے۔

آگے علامہ شامیؒ صاحبِ بحر کے کلام سے متعلق ایک ایسا احتمال ذکر فرماتے

ہیں جس سے علامہ رملیؒ کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ صاحبِ بحر کے ذکر کردہ اس حکم (فقط مملوک خادم کا نفقہ واجب ہوگا مطلقاً خادم کا نفقہ واجب نہیں) کو غیر مریضہ بیوی کے لئے قرار دیں، تو علامہ رملیؒ کے کہنے کے مطابق باعتبار کفایت مریضہ کے لئے خادم فراہم کرنا شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ صاحبِ بحر کے لکھنے کے مطابق صیحیہ بیوی کو شوہر اس کی ضروریات خرید کر لا دے گا، اس لئے اس کو خادم کی ضرورت نہیں، مگر مریضہ کی صیحیہ کے برخلاف دو ضرورتیں ہیں: بازار سے سامان لانا اور گھر میں تیمارداری۔ پس جب پہلا کام شوہر پر باعتبار کفایت ضروری ہے تو دوسرا بھی شوہر پر باعتبار کفایت ضروری ہوگا، یعنی تیمارداری کے لئے خادم فراہم کرنا شوہر پر تمامِ کفایت کے تقاضے سے واجب ہوگا۔

رہی بات کھانا پکانے وغیرہ کے خادم کی تو اس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے کہ:

(۱) اگر عورت ایسے طبقے سے ہو کہ از خود اپنے کام نہ کرتی ہو تو شوہر پر باعتبار کفایت واجب ہوگا کہ تیار کھانا لا کر دے یا کھانا پکانے کا خادم فراہم کرے۔

(۲) اگر عورت ایسے طبقے سے ہو کہ اپنے کام خود کرتی ہو تو جب تک وہ اپنے کام خود کرنے پر قادر ہو تو شوہر پر کچھ واجب نہیں، اور اگر وہ کسی وجہ سے قادر نہ ہو تو شوہر پر پہلی صورت کے مطابق کفایت واجب ہوگی۔

(۳) عورت کی اولاد کی خدمت کے لئے خادم یا خادم کا نفقہ فراہم کرنا مطلقاً شوہر پر واجب ہے۔

(و) تجب (لخادمها المملوك) لها على الظاهر ملكا تاما ولا شغل له غير خدمتها بالفعل" فلو لم يكن في ملكها أو لم يخدمها لا نفقة له؛ لأن نفقة

الخادم بإزاء الخدمة، (در مع التنوير)

مطلب في نفقة خادم المرأة

(قوله وتجب لخادمها المملوك لها)؛ لأن كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها إذ لا بد منه هداية، ويعلم منه أنها إذا مرضت وجب عليه إخدامها ولو كانت أمة، وبه صرح الشافعية، وهو مقتضى قواعد مذهبنا؛ ولم أره صريحا وإن علم من كلامهم رملي. قلت: هذا ظاهر على خلاف الظاهر. ففي البحر: قيل هو أي الخادم كل من يخدمها حرا كان أو عبدا ملكا لها أو له أو لهما أو لغيرهما وظاهر الرواية عن أصحابنا الثلاثة كما في الذخيرة أنه مملوكها، فلو لم يكن لها خادم لا يفرض عليه نفقة خادم؛ لأنها بسبب الملك، فإذا لم يكن في ملكها لا تلزمه نفقته. اهـ. ثم قال: وبهذا علم أنه إذا لم يكن لها خادم مملوك لا يلزمه كراء غلام يخدمها، لكن يلزمه أن يشتري لها ما تحتاجه من السوق كما صرح به في السراجية. اهـ إلا أن يقال: هذا في غير المريضة؛ لأنه إذا اشترى لها ما تحتاجه تستغني عنه، بخلاف المريضة إذا لم تجد من يمرضها فيكون من تمام الكفاية الواجبة على الزوج. نعم إذا طلبته ليقوم عنها في الطبخ ونحوه، فقد مر أنها إذا لم تفعل يأتيها بمن يكفيها ذلك إذا كانت ممن لا يخدم أو لا تقدر، وكذا إذا كان لخدمة أولاده كما يأتي (رد المحتار: ۵۲۸/۱۰)

(۹) مطلب في الأمر بالاستدانة على الزوج

شوہر کے نام پر نفقہ کے لئے قرض لینے کا بیان۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شوہر اگر نفقہ سے عاجز ہو تو قاضی اس بنیاد پر تفریق نہ کرے گا، بلکہ قاضی عورت کے لئے نفقہ متعین کرنے کے بعد عورت کو قرض لینے کا حکم دے گا؛ تا کہ عورت شوہر پر اس کا حوالہ کر سکے، چاہے شوہر انکار کرے، البتہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر عورت نے قرض کا معاملہ کیا ہے تو پھر رب

الدین (قرض خواہ) عورت ہی سے رجوع کرے گا اور عورت اپنا حق شوہر سے وصول کرلے۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے استدانت کا معنی یا طریقہ اوراس کے متعلق احکام ذکرفرمائے ہیں:

لفظ استدانت کے معنی اورمراد:

کلام مذکور میں جولفظ 'استدانۃ' آیا ہے بقول امام خصافؒ اس سے مراد یہ ہے کہ عورت ادھارخریداری کرے تاکہ بعد میں شوہر کے مال سے ثمن کی ادائیگی کردے، اس سلسلے میں بہت سے شارحین نے ان سے اتفاق کیا ہے۔ جب کہ صاحب بحر نے المجتبیٰ کے حوالے سے استدانت کے معنی استقراض بیان کیا ہے اور قہستانی نے بھی صدر الشریعۃ سے دوسرا معنی (استقراض والا) نقل کیا ہے اورفرمایا ہے کہ مغرب کا کلام بھی اسی طرح اشارہ کرتا ہے اوریعقوبیہ میں ہے کہ استقراض والا معنی ہی زیادہ بہتر ہے ،لیکن الدر المنتقی میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ توکیل بالاستقراض اصح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے،لہٰذا اصح قول وہی ہے جوامام خصافؒ نے ذکرکیا ہے یعنی الشراء بالنسیئۃ (ادھارخریداری کرنا)،اور علامہ حمویؒ نے بھی برجندی سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

قلت سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دوسراوالا معنی (استقراض) عورت کے لئے زیادہ سہولت مند ہے، اس لئے کہ عورت کبھی ایسے شخص کونہیں پاتی جواس کی روزمرہ کی ضرورت کی چیزیں ادھارفروخت کرے،اس کے برخلاف عورت کوکسی سے ایک ماہ کے نفقہ کے بقدرقرض لینا آسان ہے۔

حاوی زاہدی کے باب القضاء میں ہے کہ اگر عورت کوئی ایسا شخص بھی نہ پاوے جس سے وہ شوہر کے نام پر قرض لے تو ایسی صورت میں وہ خود کما کر اپنے اوپر خرچ کرے اور اتنی رقم قاضی کے حکم سے شوہر کے ذمہ دَین (قرض) کر دے اور اگر عورت ایسی ہو کہ اس میں کمانے کی قدرت نہ ہوتو پھر اس کو اتنی مقدار کا سوال کرنے کی گنجائش ہے جو اس کو ایک دن کے لئے کافی ہو جاوے اور عورت اس (مسئول) مقدار کو شوہر کے ذمے دَین قرار دے دے۔

استدانت کے احکام:

استدانت سے متعلق حکم درمع التنویر میں یہ مذکور ہے کہ اگر استدانت قاضی کے حکم سے ہے تو عورت دائن کے دین کا حوالہ شوہر پر کر دے اور اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہے تو دائن تو عورت سے ہی رجوع کرے گا؛ البتہ عورت شوہر سے رجوع کرے گی، اس صورت میں حوالہ درست نہ ہوگا۔

قاضی کی طرف سے نفقہ فرض (متعین) کر دینے کے بعد تو نفقہ شوہر کے ذمے بہرصورت دین ہو جاتا ہے پھر قاضی کی طرف سے مستقلا استدانت کا حکم دینے سے کیا فرق پڑتا ہے اور اس کا کیا فائدہ ہے؟ علامہ شامیؒ مختلف کتب سے اس کے دو تین فائدے ذکر کرنے کے بعد شوہر پر اس دین کا حوالہ کرنے سے متعلق مختلف عبارات میں پائے جانے والے اختلاف کی تطبیق ذکر فرمائیں گے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علماء سے یہ بات منقول ہے کہ قاضی کے عورت کے لئے شوہر کے ذمے نفقہ متعین کر دینے کے بعد عورت کو شوہر سے نفقہ کے بارے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، چاہے اس (عورت) نے اپنے مال میں سے

کھایا ہو؛ بامر قاضی یا بدون امر قاضی ادھار خریداری کی ہو؛ لیکن اگر قاضی نے استدانت کا حکم دیا ہو اور عورت نے اسی کے پیش نظر ادھار معاملہ کیا ہو تو اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ زوجین میں سے کسی کی وفات سے وہ (نفقہ) ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مصنف علامہ تمر تاشیؒ آگے یہ بات بیان فرمائیں گے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وفات پا جاوے یا عورت کو طلاق دے دی جائے تو مفروض (نفقہ) ساقط ہو جاتا ہے، الا یہ کہ عورت نے قاضی کے حکم سے نفقہ کے لئے قرض لیا ہو۔

اور شارح علامہ حصکفیؒ نے لتحیل کہ کر تجرید القدوری اور ہدایہ میں مذکور امر بالاستدانت کے دوسرے فائدے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عورت شوہر پر قرض خواہ کے مطالبہ کا حوالہ کر دے گی، چاہے شوہر راضی نہ ہو؛ جبکہ امر قاضی کے بغیر استدانت کی صورت میں عورت کو یہ (شوہر پر اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ کرنے کا) حق حاصل نہ ہوگا، اور صاحبِ فتح نے تحفۃ الفقہاء سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ صاحبِ دَین شوہر سے بھی مانگ سکتا ہے اور عورت سے بھی مانگ سکتا ہے اور قاضی کی طرف سے استدانت کا حکم نہ ہونے کی صورت میں رب الدین شوہر سے مطالبہ نہیں کر سکتا؛ بلکہ عورت ہی سے اپنا قرض وصول کرنے کا پابند ہوگا، ہاں عورت بعد میں اپنا حق شوہر سے وصول کر لے۔

<u>تجرید القدوری، ہدایہ اور فتح کی بات میں تعارض اور علامہ شامیؒ کی توجیہ:</u>

تجرید و ہدایہ اور فتح کی عبارت نقل کرنے کے بعد صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ:

فتح القدیر کی عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ امر بالاستدانت کے بعد غریم کو شوہر سے دَین کا مطالبہ کرنے کی اجازت ہوگی، چاہے عورت نے حوالہ نہ کیا ہو اور تجرید و ہدایہ کی

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امر بالا ستدانت کے بعدعورت کوحوالۂ دین کی اجازت ملتی ہے،اس لئےعورت کے حوالے کے بعد شوہر سے مطالبۂ دین کرے گا،اس کے حوالے کے بغیر شوہر سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔

قلت کے ذریعہ علامہ شامیؒ نے صاحبِ بحر کی طرف سے دونوں عبارتوں میں جو تعارض ومخالفت ثابت کی گئی ہے اس کا دفع اور توجیہ ذکر فرمائی ہے،فرماتے ہیں کہ:

بظاہر دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے،اس لئے کہ حکم یہی ہے کہ بہر صورت دونوں سے رجوع کرسکتا ہے؛البتہ تجرید اور ہدایہ کی عبارت میں عورت کو جو حوالہ کی اجازت ملنے کی بات ہے،اس سے حوالہ کے اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے؛ بلکہ مقصود یہ ہے کہ عورت قرض خواہ کی اپنے شوہر کی طرف رہنمائی کردے تاکہ وہ (قرض خواہ) اس (عورت کے شوہر) سے اپنے قرض کا مطالبہ کرلے،یعنی عورت یہ کہے کہ فلاں شخص میرا شوہر ہے،تو اس سے قرض مانگ لے،الغرض حقیقی حوالے کا معنی مراد لینا یہاں پر بچند وجوہ ممکن نہیں ہے:

(۱) علماء نے یہ تصریح کی ہے کہ مسئلۂ مبحوث فیہا میں دائن عورت سے بھی قرض کا مطالبہ کرسکتا ہے،جبکہ حقیقی حوالے میں محتال لہ صرف محال علیہ سے قرض کا مطالبہ کرسکتا ہے محیل سے نہیں۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں (ہمارے مسئلے میں) حوالے کے لئے شوہر کی رضامندی کو بھی شرط قرار نہیں دیا گیا ہے،جبکہ حقیقی حوالے میں تو محال علیہ کی رضامندی شرط ہے اس کے بغیر حوالہ تام ہی نہیں ہوگا۔

(۳) اس معاملہ کے حوالہ نہ ہونے کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ: قاضی کی طرف سے امر بالاستدانت کے ذریعہ شوہر پر دَین واجب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ قاضی کو شوہر پر ولایت کاملہ حاصل ہے، لہٰذا جب شوہر پر قاضی کے امر کی وجہ سے دین واجب ہو گیا تو حوالے کے بغیر بھی قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ شوہر سے رجوع کرے ،لیکن اگر قاضی کی طرف سے استدانت کا حکم نہ ہو تو پھر قرض خواہ شوہر سے رجوع نہیں کر سکتا ، کیوں کہ شوہر کے ذمے دین نہیں ہوا ہے، بلکہ عورت ہی سے رجوع کرے گا اور بعد میں عورت چاہے تو شوہر سے رجوع کرے۔

تیسری وجہ میں یہ جو ذکر کیا گیا کہ ولایت کاملہ کی وجہ سے قاضی شوہر پر ایجابِ دین کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا حکم بہ یک وقت دو فائدے دے گا،عورت کو استدانت کی اجازت ملے گی اور شوہر پر دَین واجب ہوگا۔

ولایتِ کاملہ کی وجہ سے امر بالاستدانت کی یہ تخریج درست نہیں ہے کہ قاضی ولایتِ کاملہ کی وجہ سے شوہر کا نائب (وکیل) بن کر عورت کو توکیل بالاستقراض کرتا ہے، یعنی یہ مطلب نہ نکالا جاوے کہ قاضی شوہر کا نائب بن کر عورت کو کہتا ہے کہ تو میرے مؤکل یعنی شوہر کے نام پر کسی سے قرض لے لے ،کیونکہ یہ توکیل بالاستقراض ہے، جو اصلاً درست نہیں۔پس امر بالاستدانت کی وہ تخریج کی جائے جو اوپر ذکر کی گئی تا کہ درمنتقی کے حوالے سے سابق میں مذکور توکیل بالاستقراض والا اعتراض لازم نہ آئے۔

(ولا يفرق بينهما بعجزه عنها) بأنواعها الثلاثة ..... (و) بعد الفرض (يأمرها القاضي بالاستدانة) لتحيل (عليه) وإن أبى الزوج. أما بدون الأمر

فيرجع عليها وهي عليه (درمع التنوير)

(قوله بالاستدانة) ذكر الخصاف وتبعه الشارحون أنها الشراء بالنسيئة لتقضي الثمن من مال الزوج. وفي المجتبى أنها الاستقراض بحر. ونقل القهستاني عن صدر الشريعة. قال: وإليه يشير كلام المغرب. اهـ وفي اليعقوبية أنه الأولى كما لا يخفى. قال في الدر المنتقى، لكن التوكيل بالاستقراض لا يصح على الأصح فالأصح الأول. اهـ ومثله في الحموي عن البرجندي. قلت: الثاني أيسر على المرأة؛ لأنها قد لا تجد من يبيعها بالنسيئة ما تحتاجه في كل يوم، بخلاف الاستقراض لنفقة شهر مثلا، ويأتي قريبا الجواب عن الإيراد.

[تنبيه] في قضاء الحاوي الزاهدي: فإن لم تجد من تستدين منه عليه اكتسبت وأنفقت وجعلته دينا عليه بأمر القاضي، وإن لم تقدر على الاكتساب لها السؤال ليومها وتجعل مسئولها دينا عليه أيضا بأمره به

مطلب في الأمر بالاستدانة على الزوج

(قوله لتحيل عليه إلخ) اعلم أنهم قالوا: إن للمرأة حق الرجوع على الزوج بالنفقة بعد فرض القاضي سواء أكلت من مالها أو استدانتها بأمر القاضي أو بدونه، ولكن فائدة الأمر بالاستدانة عدم سقوطها بموت أحدهما كما سيذكره المصنف بقوله: وبموت أحدهما وطلاقها يسقط المفروض إلا إذا استدانت بأمر قاض، وأشار الشارح إلى فائدة أخرى وهي ما في تجريد القدوري والهداية: من أن فائدة الأمر بها أن تحيل الغريم على الزوج وإن لم يرض الزوج وبدون الأمر ليس لها ذلك. وذكر في الفتح عن التحفة أن فائدته رجوع الغريم على الزوج أو على المرأة قال في البحر وظاهره أن للغريم الرجوع عليه بلا حوالة منها، وعلى ما في التجريد لا رجوع له بلا حوالة. اهـ

قلت: الظاهر عدم المخالفة، وأن المراد بالإحالة دلالتها الغريم على زوجها ليطالبه، بأن تقول له: إن زوجي فلان فطالبه بالدين، إذ لا يمكن إرادة

حقيقة الحوالة هنا بدليل تصريحهم بأن للغريم مطالبة المرأة بها أيضا، وأنه لا يشترط رضا الزوج بالحوالة، هذا وقد صرحوا أيضا بأن الاستدانة بأمر القاضي إيجاب الدين على الزوج؛ لأن للقاضي ولاية كاملة عليه فلذا كان للغريم أن يرجع عليه وبدون الأمر بها لا يرجع عليه بل عليها وهي ترجع على الزوج، فقد ظهر من هذا أن الاستدانة بالأمر تقع لها، ويجب بها الدين على الزوج بسبب ولاية القاضي عليه لا بطريق الوكالة عن الزوج، وبه اندفع ما مر من أن التوكل بالاستقراض لا يصح فافهم. (رد المحتار: ۵۳۷-۵۳۸)

(۱۰) مطلب في الصلح عن النفقة

نفقہ سے صلح کا بیان

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر سے ہر ماہ کے نفقہ کے بدلے چند دراہم پر صلح کرلے، پھر یہ کہے کہ اتنی مقدار مجھے کفایت نہیں کرتی تو دراہم کی مقدار میں اضافہ کردیا جائے گا۔ اور اگر شوہر کہے کہ یہ میرے بس میں نہیں ہے تو کسی حالت میں اس کی بات کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس مطلب کے ذیل میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفقہ پر صلح کرنا کبھی تو نفقہ کی تعیین اور تقدیر ہوتی ہے اور کبھی یہ (صلح) معاوضہ ہوتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں بھی ذخیرہ کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے کہ نفقہ پر صلح کرنا کبھی تو نفقہ کی تعیین و تقدیر ہوتی ہے، جیسے قضاءِ قاضی یا آپسی رضامندی سے نفقہ متعین کرنے سے پہلے یا بعد میں دراہم کی جو تعیین ہوتی ہے وہ دراصل نفقہ کی تعیین و تقدیر ہوتی ہے، لہٰذا چیزوں کے مہنگا اور سستا ہونے کی صورت میں اس (مصالح علیہ) مقدار پر زیادتی یا اس میں کمی جائز ہوگی، اسی طرح اگر قضاء قاضی یا آپسی رضامندی سے نفقہ متعین کرنے سے پہلے کسی کپڑے یا غلام وغیرہ

جیسی چیزوں پر صلح کرلی جائے تو یہ بھی سابق کی طرح تعیین نفقہ ہے اور اس میں مقدار کے سلسلے میں کمی زیادتی جائز ہوگی۔

اور کبھی (نفقہ پر صلح) معاوضہ ہوتی ہے، جیسے قضاء یا رضاء سے تعیین نفقہ کے بعد غلام وغیرہ پر صلح کرلی جائے تو ایسی صورت میں کمی زیادتی جائز نہیں ہوگی؛ چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ کا کلام یہاں اس صورت پر محمول ہے جبکہ صلح بطورِ معاوضہ نہ ہو اور متن میں 'علی دراہم' کے الفاظ بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں صلح سے مراد تعیین وتقدیر ہے معاوضہ نہیں ہے۔

(صالحت زوجها عن نفقة كل شهر على دراهم ثم) قالت لا تكفيني زيدت، ولو (قال الزوج لا أطيق ذلك فهو لازم) فلا التفات لمقالته بكل حال (در مع التنوير)

مطلب في الصلح عن النفقة

(قوله صالحت زوجها إلخ) قدمنا عند قوله لرضاها بذلك عن الذخيرة أن الصلح على النفقة تارة يكون تقديرا للنفقة كالصلح على نحو الدراهم قبل تقدير النفقة بالقضاء أو الرضا أو بعده، فتجوز الزيادة عليه والنقصان عنه: أي بالغلاء أو الرخص، وتارة يكون معاوضة كالصلح على نحو عبد إن كان بعد تقديرها بما ذكر فلا تجوز الزيادة ولا النقصان، ولو قبل التقدير فهو تقدير فكلامه هنا محمول على ما إذا لم يكن معاوضة، ولذا قيد بقوله على دراهم (رد المحتار: ۵۴۱/۱۰)

(۱۱) مطلب لا تصير النفقة دينا إلا بالقضاء أو الرضاء

قضاءِ قاضی یا آپسی رضامندی کے بغیر نفقہ دین نہیں ہوتا ہے۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ نفقہ قرض اور دین نہیں ہوتا ہے الا یہ کہ قاضی فیصلہ کردے یعنی نفقہ کا حکم یا تعیین کردے یا میاں بیوی آپس میں کوئی مقدار

طے کرلیں؛اس (قضاء یا رضاء) سے قبل شوہر پر زمانہ گذشتہ کا نفقہ دین نہ ہوگا۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بطور دین شوہر پر نفقہ لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر خاوند بیوی سے غائب رہنے کی وجہ سے نفقہ نہ دے یا حاضر ہوتے ہوئے بھی نفقہ نہ دیتا ہوتو مرد سے گذرے دنوں کا خرچہ نہیں مانگا جائے گا؛ بلکہ مدت کے گذرنے سے نفقہ ساقط ہوجائے گا (یہ حکم تب ہے جب قضاء یا رضاء نہ ہو)۔صاحب فتح فرماتے ہیں کہ الغایہ میں ذخیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا (چاہے قضاء یا رضاء نہ ہو) گویا کہ انہوں نے قلیل مقدار کو لایمکن الاحتراز قرار دیا ہے، پس اس پر کل نفقہ یا بڑی مقدار کا حکم لاگو نہیں ہوگا یعنی ایسا قلیل نفقہ مدت گزرنے سے بھی ساقط نہیں ہوگا۔ظاہر سی بات ہے کہ اگر مطلق رکھا جائے (یعنی جو وقت گذر جائے اور اس مدت کے دوران عورت کو خرچہ نہ دیا گیا ہوتو ایسی صورت میں مدت گذر جانے کی بناء پر شوہر کے ذمہ سے نفقہ ساقط ہوجائے گا) تو اس میں تو حرج لازم آئے گا،شام ہوتے ہوئے صبح کا نفقہ ساقط ہوجائے گا اور دن گذر جانے سے اس کا نفقہ بھی ساقط ہوجائے گا اور شوہر ہر وقت گھر پر موجود نہیں ہوتا اور نہ عورت کے لئے ہر وقت طلب کرنا ممکن ہوتا ہے،پس اگر معمولی مدت کے گذرنے سے بھی نفقہ ساقط ہوجائے پھر تو عورت سرے سے نفقہ لینے پر قادر ہی نہ ہوگی۔

اس قسم کا مسئلہ بحر میں بھی موجود ہے اور شرنبلالیہ میں اس مسئلے کو البرہان سے نقل کیا ہے، نیز یہاں جو نفقہ کی بات ہورہی ہے اس سے مراد بیوی کا نفقہ ہے،کسی رشتہ دار کا نہیں،اس لئے کہ رشتہ دار کا نفقہ تو قضاء اور رضاء کے بعد بھی دین اور قرض نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر قضاء اور رضاء کے بعد کچھ مدت گذر جائے تو وہ ساقط ہوجاتا

ہے، البتہ علامہ زیلعی نے صغیر کے نفقہ کو مستثنی کیا ہے، یعنی صغیر کے نفقہ کا حکم بیوی کے نفقہ کی طرح ہے یعنی وہ دَین ہوجاتا ہے اور مدت کے گزرنے سے بھی ساقط نہیں ہوگا

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صغیر کے نفقہ کا حکم آگے بیان کیا ہے کہ یہ زیلعی کا قول ہے جب کہ دیگر حضرات نے اس کو بھی ساقط مانا ہے۔گویا یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

(والنفقة لا تصير دينا إلا بالقضاء أو الرضا) أي اصطلاحهما على قدر معين أصنافا أو دراهم، فقبل ذلك لا يلزم شيء، (درمع التنوير)

مطلب لا تصير النفقة دينا إلا بالقضاء أو الرضا

(قوله والنفقة لا تصير دينا إلخ) أي إذا لم ينفق عليها بأن غاب عنها أو كان حاضرا فامتنع فلا يطالب بها بل تسقط بمضي المدة. قال في الفتح: وذكر في الغاية معزوا إلى الذخيرة أن نفقة ما دون الشهر لا تسقط فكأنه جعل القليل مما لا يمكن الاحتراز عنه، إذ لو سقطت بمضي يسير من الزمان لما تمكنت من الأخذ أصلا. اهـ ومثله في البحر، وكذا في الشرنبلالية عن البرهان ووجهه في غاية الظهور لمن تدبر فافهم.

ثم اعلم أن المراد بالنفقة نفقة الزوجة، بخلاف نفقة القريب فإنها لا تصير دينا ولو بعد القضاء والرضا، حتى لو مضت مدة بعدهما تسقط كما يأتي وسيأتي أن الزيلعي استثنى نفقة الصغير ويأتي تمام الكلام عليه عند قول المصنف قضى بنفقة غير الزوجة إلخ (رد المحتار: ۱۰/۵۴۴)

(۱۲) مطلب في بيع العبد لنفقة زوجته

غلام کو اس کی بیوی کے نفقہ کے لئے بیچنا کیسا ہے؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی غلام ایسا ہو کہ جس کو اس کے آقا کی طرف سے نکاح کرنے کی اجازت مل چکی ہو اور اس کی بیوی کا نفقہ متعین ہو اور

پھراس پراتنا بقایا نفقہ جمع ہوجائے جس کی ادائیگی سے وہ عاجز ہواور آقا بھی اس غلام کو بچانے کے لئے اپنی طرف سے وہ نفقہ ادا نہ کرے تو ایسے غلام کواس کی بیوی کے نفقہ میں فروخت کردیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلے کو سمجھاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ متن میں جو ُیباع القن' کہا گیاہے، اس سے مراد یہ ہے کہ غلام کا آقااس کوفروخت کردے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آقا نے اس کونکاح کی اجازت دی تو اس کے اجازت دینے کی وجہ سے غلام کے ذمہ اس کی بیوی کا نفقہ لازم ہوا، اب چونکہ غلام اس کوادا کرنے سے عاجز ہے تو آقا کواس غلام کے بیچنے کا حکم دیا جائے گا۔

لیکن یہ حکم مطلق نہیں ہے، بلکہ ایک اور قید ملحوظ رکھنی چاہئے، وہ یہ ہے کہ آقا اس کا فدیہ دینے سے انکار کردے، اس لئے کہ اگر آقا فدیہ دینے کواختیار کرلے تو پھر غلام کونہیں بیچا جائے گا؛ کیونکہ عورت کا حق نفقہ میں ہے، غلام کی ذات میں نہیں، لہٰذا جب آقا فدیہ دیدے تو غلام کوفروخت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ عورت کواس کا حق مل چکا ہے۔

چنانچہ ان دونوں شرطوں (غلام کا نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہونا اور آقا کا فدیہ اختیار نہ کرنا) کے پائے جانے کے باوجود آقا غلام کو نہ بیچے تو ایسی صورت میں قاضی خود(آقا کی موجودگی میں) اس غلام کو بیچ دے گا، علامہ شامیؒ نے اس مسئلے کو نکاح الرقیق میں بھی النہرالفائق سے نقل کیا ہے، البتہ وہاں ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ (اشتراط حضرة المولی لا حتمال أن یفدیه)۔

(یباع القن)....(المأذون في النکاح)...(في نفقة زوجته) المفروضة (إذا اجتمع علیه ما یعجز عن أدائه ولم یفده) ذخیرة۔ (درمع التنویر)

[مطلب في بيع العبد لنفقة زوجته]

(قوله يباع القن) أي يبيعه سيده؛ لأنه دين تعلق في رقبته بإذن المولى فيؤمر ببيعه، فإن امتنع باعه القاضي بحضرته كما قدمناه عن النهر في نكاح الرقيق. (رد المحتار: ١٠/٥٥٣)

(١٣) مطلب في مسكن الزوجة

بیوی کو رہائش گاہ مہیا کرنا

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ شوہر پر عورت کو ایسی رہائش مہیا کرنا ضروری ہے جس میں شوہر کا کوئی اہل سکونت پذیر نہ ہو، سوائے شوہر کا بچہ جو جماع کو نہ سمجھتا ہو اور شوہر کی باندی اور ام ولد کہ ان تینوں کا ہونا سکنی میں مانع نہیں ہے، اسی طرح وہ رہائش عورت کے اہل سے بھی خالی ہو، چاہے وہ سابقہ شوہر سے پیدا شدہ عورت کا بیٹا ہی کیوں نہ ہو اور رہائش میں میاں بیوی دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی، جس طرح طعام وکسوہ کا حکم ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ بیوی کیلئے سکنی ضروری ہے اور یہاں سکنی سے مراد اسکان ہے، یعنی شوہر پر بیوی کو رہائش عطا کرنا ضروری ہے اور پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ نفقہ کا لفظ سکنی کو بھی شامل ہے؛ البتہ اس کو الگ سے اس لئے ذکر فرمایا ہے کہ سکنی سے متعلق مخصوص اور علیحدہ احکام ہے۔

چنانچہ عورت کو جو رہائش دی جائے وہ میاں بیوی دونوں کے اہل وعیال سے خالی ہونا ضروری ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت دوسرے لوگوں کی مشارکت (ساتھ رہنے) سے ضرر محسوس کرتی ہے، بایں وجہ کہ اس کو اپنے سامان اور قیمتی اشیاء وغیرہ کے متعلق اطمینان نہیں رہتا۔ نیز یہ چیز عورت کیلئے شوہر کے ساتھ معاشرت اور

استمتاع میں مانع بنتی ہے۔ الا یہ کے عورت خود کسی کی مشارکت کی اجازت دیدے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں عورت گویا اپنے حق میں کمی پر راضی ہوگئی ہے۔

شارح علامہ حصکفیؒ نے ناسمجھ بچہ، باندی اورام ولد کا استثناء مطلق رکھا ہے، جبکہ فتح القدیر میں ہے کہ بیوی کی رضامندی کے بغیر شوہر بیوی کے ساتھ اپنی باندی کو ایک ہی گھر میں نہیں رکھ سکتا؛ لیکن فتح ہی میں قول مختار یہ ذکر کیا ہے کہ إن له ذلک یعنی شوہر کو باندی ساتھ رکھنے کا اختیار ہوگا، اس لیے کہ شوہر کو وقتا فوقتا باندی سے خدمت لینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ البتہ شوہر اتنا خیال ضرور رکھے کہ بیوی کی موجودگی میں باندی کے ساتھ مجامعت نہ کرے جیسا کہ شوہر کیلئے باندی اور سوکن کے ہوتے ہوئے بیوی کے ساتھ مجامعت حلال نہیں ہے۔

صاحبِ بحر نے آخر کنز کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ باندی کی طرح ام ولد کو بھی بیوی کے ساتھ رکھنے کی گنجائش (اجازت) ہے، لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ مسئلہ (ام ولد کو بیوی کے ساتھ گھر میں رکھنا) درست نہیں، اس لیے کہ بیوی کے ساتھ کسی غیر کی مشارکت کی وجہ سے ضرر پہنچنے کی دو وجوہات بیان کی تھیں ان میں سے پہلی وجہ کے لحاظ سے ام ولد کو بیوی کے ساتھ رکھنے کی اجازت نہ ہونا ظاہر ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے بھی اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لیے کہ باندی کے ہوتے ہوئے مجامعت مکروہ ہے اور ام ولد من جملہ باندی ہی ہے۔

نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بیوی کے حق میں ام ولد کا ضرر سوکن کے ضرر

سے زیادہ ہے، اس لئے کہ در منتقی میں ہے کہ ام ولد شوہر کے اہل کی طرح ہے، لہٰذا جب بیوی کو سوکن کی وجہ سے ضرر پہنچا ہے تو ام ولد کے ہوتے ہوئے بدرجہ اولی ضرر پہنچے گا، لہٰذا اس کو بیوی کے ساتھ ٹھہرانے کی شوہر کو اجازت نہ ہوگی۔

(وكذا تجب لها السكنى في بيت خال عن أهله) سوى طفله الذي لا يفهم الجماع وأمته وأم ولده (وأهلها) ولو ولدها من غيره (بقدر حالهما) كطعام وكسوة (درمع التنوير)

مطلب في مسكن الزوجة

(قوله وكذا تجب لها) أي للزوجة السكنى أي الإسكان، وتقدم أن اسم النفقة يعمها؛ لكنه أفردها؛ لأن لها حكما يخصها نهر (قوله خال عن أهله إلخ) ؛ لأنها تتضرر بمشاركة غيرها فيه؛؛ لأنها لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك من المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع إلا أن تختار ذلك؛ لأنها رضيت بانتقاص حقها هداية (قوله وأمته وأم ولده) قال في الفتح: وأما أمته، فقيل أيضا لا يسكنها معها إلا برضاها والمختار أن له ذلك؛ لأنه يحتاج إلى استخدامها في كل وقت غير أنه لا يطؤها بحضرتها كما أنه لا يحل له وطء زوجته بحضرتها ولا بحضرة الضرة. اهـ وذكر أم الولد في البحر معزيا إلى آخر الكنز. قلت: وذكر في الذخيرة أن هذا مشكل، أما على المعنى الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأنه تكره المجامعة بين يدي أمته. اهـ. قلت: وقد يكون إضرار أم ولده لها أكثر من إضرار ضرتها. وفي الدر المنتقى عن المحيط أن أم الولد كأهله (رد المحتار: ۱۰/۵۶۲)

(۱۴) مطلب في الكلام على المونسة

مونسہ کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ خاوند پر یہ لازم اور ضروری نہیں ہے کہ وہ بیوی کی تنہائی اور وحشت ختم کرنے والی عورت یعنی اس کے مصارف بیوی کو فراہم

کرے؛البتہ اگرعورت ایسی شکایت کرےتو قاضی خاوندکو یہ حکم دیگا کہ وہ بیوی کو نیک اور بھلے پڑوسیوں کے درمیان رکھے تا کہ اسے وحشت نہ ہو۔سراجیہ۔

اس پر علامہ حصکفیؒ بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ پڑوسیوں کے بغیر کا گھر شرعی مسکن نہیں ہے،اور نہر میں ہے کہ اس حکم کا مطلب یہ ہوا کہ اگر گھر پڑوسیوں سے خالی ہوتو پھر مونسہ واجب ہے،خاص کر جبکہ مکان کی وسعت کے پیش نظر اس کی عقل کے خراب ہونے کا ڈر ہو؛لیکن آگے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شرنبلالی کو صاحب نہر کی مذکورہ بات پر اعتراض ہے کہ جس کا پڑوس نہ ہو وہ شرعی مسکن ہی نہیں،تو مونسہ کے وجوب کا حکم کیسے درست ہوگا؟

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مونسہ یعنی اس کے مصارف فراہم کرنے کا حکم واضح فرمایا ہے،یعنی اگر بیوی کو شوہر کی طرف سے دئے گئے سکنی میں تنہائی کی وجہ سے پریشانی اور وحشت ہوتو اس کو ختم کرنے کے لئے کوئی سہیلی یا رشتہ دار عورت کے آنے جانے اور رہنے کے مصارف دینا لازم نہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مونسہ کے متعلق یہ حکم اور تفصیل فقط فتاوی قارئ ہدایہ میں ہی ان کی نظر سے گذرا ہے اور وہ حکم عدم وجوب کا ہے۔

درمع التنویر میں مذکور مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر پر بیوی کو سکنی دینا تو ضروری ہے،لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کو ایسی عورت دے جو اس کو انسیت دے،لیکن پھر بھی اگر عورت مطالبہ کرے تو قاضی شوہر کو یہ حکم دے کہ وہ اس کو ایسی جگہ رہائش عطا کرے جہاں اڑوس پڑوس میں اچھے لوگ رہتے ہوں تا کہ اس کو وحشت محسوس نہ ہو۔

سراجیہ کے حوالے سے علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ اس بات سے صاحبِ نہر نے یہ بات مستفاد کی ہے کہ ایسا گھر جہاں اڑوس پڑوس میں کوئی نہ رہتا ہوتو یہ ایسا شرعی مسکن نہیں ہے جو شوہر پر عورت کو دینا واجب ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر کی عبارت اس طرح ہے: شوہر کو یہ اختیار ہے کہ وہ عورت کو جہاں چاہے رہائش مہیا کرے لیکن جہاں بھی رکھے یہ ضروری ہے کہ نیک لوگ وہاں بستے ہوں، اور اگر عورت قاضی کو یہ فریاد کرے کہ میرا شوہر مجھے مارتا پیٹتا ہے اور تکلیف پہنچاتا ہے، لہٰذا تم اس کو حکم دو کہ وہ مجھے نیک لوگوں کی بستی میں رہائش دے، اب اگر قاضی کو پہلے سے اس کا علم ہوتو قاضی شوہر کو تنبیہ کرے اور عورت پر ظلم وزیادتی سے روکے، اور قاضی کو عورت کی بات کا یقین نہ ہوتو پڑوسیوں سے اس کی حرکتوں کے متعلق تفتیش کرے، اگر وہ لوگ عورت کی بات کی تصدیق کرے تو قاضی خاوند کو عورت کے حق میں تعدی کرنے سے روک دے اور عورت کو شوہر کے فراہم کردہ سکنی میں رہنے کا حکم دے گا۔ اور اگر عورت کے اڑوس پڑوس میں قابلِ اعتماد لوگ نہ رہتے ہوں یا ان کا میلان خاوند کی طرف ہوتو قاضی خاوند کو حکم دے گا کہ وہ صالح لوگوں کے پڑوس میں اس کو رہائش دے۔ آگے صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ مذکورہ شکایت میں شوہر کی طرف سے عورت پر ظلم کے باوجود قاضی کے لئے فقط شوہر کو زجر کا حکم ہے، یہ اس وجہ سے ہے کہ عورت نے تعزیر کا مطالبہ کیا ہی نہیں ہے، بلکہ اس نے تو صرف یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ (شوہر) اسے صالح لوگوں کے درمیان رہائش دے۔ اور علماء کے اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ وہ مکان جس کا پڑوس نہ ہو وہ شرعی مسکن نہیں ہے۔ بحر کی عبارت پوری ہوئی۔

علامہ حصکفیؒ کے سراجیہ کے حوالے سے ذکر کردہ مسئلے سے صاحبِ بحر نے یہ حکم مستفاد کیا ہے کہ أن البیت بلا جیران لیس مسکنا شرعیا، اس حکم سے صاحبِ نہر نے یہ استنباط کیا کہ اگر شوہر نے عورت کو ایسا گھر فراہم کر دیا ہو جہاں کوئی پڑوسی نہ ہو تو پھر شوہر پر مونسہ دینا واجب ہے، صاحبِ نہر کے اخذ کردہ اس حکم پر علامہ شرنبلالی کو یہ اعتراض ہے کہ جب بغیر پڑوس کا گھر شرعی مسکن ہی نہیں ہے تو پھر مونسہ کا دینا شوہر پر واجب کیوں؟

علامہ شامیؒ اس اعتراض کا ممکنہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحبِ نہر کی بات کو اس صورت پر محمول کر دیا جائے جبکہ عورت خود اس پر راضی ہو اور اس نے شوہر سے ایسے سکنی کا مطالبہ نہ کیا ہو جہاں پڑوس ہو، لہٰذا ایسی صورت میں شوہر پر عورت کو مونسہ دینا واجب ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ پوری بحث کا خلاصہ اس طور پر بیان فرما رہے ہیں کہ جس میں تمام صورتوں کی وضاحت ہو جائے گی:

چنانچہ فرماتے ہیں کہ حاصل کلام یہ نکلا کہ بیوی کی تنہائی اور وحشت ختم کرنے والی عورت کے مصارف مہیا کرنے اور نہ کرنے کے فتوے کا مدار مساکن (گھروں) کے اختلاف پر مبنی ہے، اگر چہ پڑوسیوں کے ساتھ ہو (ارد گرد پڑوس موجود ہو)، لہٰذا اگر وہ (شوہر کا فراہم کردہ) مکان چھوٹا ہو جیسا کہ حویلی کا کمرہ یا کمپاؤنڈ میں موجود مکان اور سوسائٹی کا ایک چھوٹا مکان تو ایسی صورت میں مونسہ دینا لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ پڑوسیوں کے قرب کی وجہ سے وحشت نہیں ہوتی؛ لیکن اگر مسکن بڑا ہو جیسا کہ رہائشیوں سے خالی پڑے مکان ہوتے ہیں جس کی دیواریں بلند ہوں تو پھر

ایسی حالت میں شوہر پر عورت کو مونسہ دینا (اس کے مصارف اٹھانا) لازم ہوگا، خاص کر جب عورت کی عقل کے خراب ہونے کا ڈر ہو۔

اسی طرح کی بات علامہ محمد ابوالسعود نے حواشیٔ مسکین میں بیان کی ہے اور یہ عمدہ بات ہے، کیونکہ سراجیہ میں جو قول ہے (لازم نہیں) وہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔(۱) صالح لوگوں کے پڑوس میں عورت کو ٹھہرایا جاوے۔(۲) اسے وحشت محسوس نہ ہونے دے۔ لہٰذا اگر شوہر عورت کو کسی بڑے گھر میں رہائش دیدے اور وہ خود دوسری بیوی کے پاس رات گذارنے کے لئے چلا جاوے اور عورت کے پاس انسیت کے لئے اولاد یا خادم وغیرہ کوئی نہ ہو یا چوروں اور فسادیوں سے خوف محسوس ہونے کے وقت اس کا دفاع کرنے والا کوئی فرد موجود نہ ہو تو یہ ایسی تکالیف ہیں جن کو دور کرنا تو شوہر کی ذمہ داری ہے، خصوصا جب بیوی چھوٹی عمر کی ہو، لہٰذا ایسی صورت میں شوہر پر واجب ہوگا کہ وہ اس (عورت) کے پاس خادمہ رکھے جس سے وہ انس حاصل کرتی رہے یا کسی بڑے گھر کے کمرے میں ایسے لوگوں کے درمیان سکنی دے جو اس کو تکلیف نہ دیتے ہوں؛ بشرطیکہ یہ مسکن بھی دونوں کے حال کے مطابق ہو۔

(ولا يلزمه إتيانها بمؤنسة) ويأمره بإسكانها بين جيران صالحين بحيث لا تستوحش سراجية. ومفاده أن البيت بلا جيران ليس مسكنا شرعيا بحر. وفي النهر: وظاهره وجوبها لو البيت خاليا عن الجيران لا سيما إذا خشيت على عقلها من سعته. قلت: لكن نظر فيه الشرنبلالي بما مر أن ما لا جيران له غير مسكن شرعي، فتنبه (درمع التنوير)

مطلب في الكلام على المؤنسة

(قوله ولا يلزمه إتيانها بمؤنسة إلخ) قال في النهر: ولم نجد في كلامهم ذكر

المؤنسة إلا في فتاوى قارئ الهداية قال إنها لا تجب إلخ (قوله ومفاده إلخ) عبارة البحر: هكذا قالوا للزوج أن يسكنها حيث أحب ولكن بين جيران صالحين؛ ولو قالت إنه يضربني ويؤذيني فمره أن يسكنني بين قوم صالحين؛ فإن علم القاضي ذلك زجره ومنعه عن التعدي في حقها وإلا يسأل الجيران عن صنيعه، فإن صدقوها منعه عن التعدي في حقها، ولا يتركها ثمة وإن لم يكن في جوارها من يوثق به أو كانوا يميلون إلى الزوج أمره بإسكانها بين قوم صالحين. اهـ ولم يصرحوا بأنه يضرب وإنما قالوا زجره ولعله؛ لأنها لم تطلب تعزيره وإنما طلبت الإسكان بين قوم صالحين، وقد علم من كلامهم أن البيت الذي ليس له جيران ليس بمسكن شرعي. اهـ (قوله لكن نظر فيه الشرنبلالي إلخ) أي نظر في كلام النهر وأجيب عنه بحمله على ما إذا رضيت بذلك ولم تطالبه بمسكن له جيران. فالحاصل أن الإفتاء بلزوم المؤنسة وعدمه يختلف باختلاف المساكن ولو مع وجود الجيران، فإن كان صغيرا كمساكن الربوع والحيشان فلا يلزم لعدم الاستيحاش بقرب الجيران، وإن كان كبيرا كالدار الخالية من السكان المرتفعة الجدران يلزم لا سيما إن خشيت على عقلها كما أفاده السيد محمد أبو السعود في حواشي مسكين، وهو كلام وجيه؛ لأن ما في السراجية من عدم اللزوم مشروط بشرطين: إسكانها بين جيران صالحين، وعدم الاستيحاش، فإذا أسكنها في دار وكان يخرج ليلا ليبيت عند ضرتها ونحوه وليس لها ولد أو خادم تستأنس به أو لم يكن عندها من يدفع عنها إذا خشيت من اللصوص أو ذوي الفساد كان من المضارة المنهي عنها ولا سيما إذا كانت صغيرة السن فيلزمه إتيانها بمؤنسة أو إسكانها في بيت من دار عند من لا يؤذيها إن كان مسكنا يليق بحالهما، والله سبحانه أعلم. (رد المحتار: ۱۰/۵۲۹)

(۱۵) مطلب في منع النساء من الحمام

عورتوں کو حمام (عوامی غسل خانوں میں) جانے سے روکنے کا بیان

علامہ حصکفیؒ نے صاحب بحر کے حوالے سے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ شوہر کو یہ

حق ہے کہ عورت کو حمام جانے سے روکے، الا یہ کہ وہ حالتِ نفاس میں ہو؛ گرچہ بغیر زینت اختیار کئے اور ستر کھولے جانا جائز ہے، مگر پھر بھی شوہر کو منع کا حق ہوگا۔ چنانچہ علامہ باقانیؒ فرماتے ہیں کہ اب جبکہ یہ یقین ہے کہ وہاں بعض عورتیں مکشوف العورۃ ہوتی ہیں، اس لئے شوہر کے حقِ منع میں کوئی اختلاف نہ ہونا چاہئے۔

علامہ شامیؒ اس مسئلے کی وضاحت فرماتے ہیں کہ حمام میں جانے سے روکنے کا قول فقیہ کا ہے اور قاضی خان نے اس سے اختلاف کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ عورتوں اور مردوں کے لیے حمام جانا مشروع ہے، بشرطیکہ حمام میں کوئی انسان مکشوف العورۃ نہ ہو؛ البتہ بعض الناس کا اس میں اختلاف ہے۔ قاضی خان کی ذکر کردہ اس شرط کو بنیاد بنا کر صاحب فتح فرماتے ہیں کہ جب یہ بات حتمی ہے کہ حمام میں اکثر عورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا ستر کھلا ہوا ہوتا ہے تو پھر منع من الدخول کے مسئلے کو لیکر اب کوئی اختلاف ہی نہیں ہونا چاہے، اور اس حالت میں دخول سے منع کے فقیہ کے قول کو بہت سی احادیث کی تائید حاصل ہے جن میں عورتوں کو حمامات میں دخول سے منع کیا گیا ہے۔ اور احادیث میں ہی ضرورت کے پیش نظر نفساء اور مریضہ کا استثناء بھی کیا گیا ہے۔

نیز صاحب فتح نے بھی مذکورہ مسئلے کو بیان کرنے سے قبل یہ ذکر کیا ہے کہ عورتوں کو حمام میں داخلے کی اجازت کا مباح ہونا مطلق نہیں ہے؛ بلکہ چند شرائط ملحوظ رکھنی چاہئے جیسا کہ زینت اختیار نہ کرے اور ایسی ہیئت نہ بنائے جو مردوں کی نظریں عورتوں کی طرف اٹھنے اور ان کی طرف میلان کا سبب بنے۔ چنانچہ اللہ تعالی قرآن کریم میں فرماتے ہیں: تم اپنے گھروں میں رہو اور (پہلے) جاہلیت (کے

دنوں) میں جو اظہار تجمل کرتی تھیں اس طرح زینت اختیار نہ کرو۔

مذکورہ باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مرد عورت کو حمام جانے سے روکنے کا حق رکھتا ہے اور خود شارح (علامہ حصکفیؒ) نے اپنے قول وإن جاز سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بھلے عورت کا حمام میں داخل ہونا جائز ہے، لیکن یہ شوہر کے منع کے منافی نہیں ہے جیسا کہ شوہر اپنے حقوق کی وجہ سے عورت کو نفل روزوں سے منع کردے تو درست ہے، حالانکہ نفل روزہ رکھنا مشروع ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نفسِ مشروعیت اور شوہر کے حقِ منع میں کوئی منافات نہیں، شوہر منع کرے تو باوجود مشروع ہونے کے منع ہوگا اور وہ اجازت دے تو یہ اصالۃً مشروع ہے، اس لئے اجازت درست ہوگی، ہاں اگر منع کا مطلب یہ ہو کہ شوہر کی اجازت کے باوجود عورت کو حمام میں دخول سے روکا جائے، تو یہ منع ضرور مشروعیت کے خلاف ہے۔ اور شاید فقیہ کی مراد یہی ہے کہ شوہر اجازت دے تو بھی عورت کو دخولِ حمام کی اجازت نہ ہوگی؛ کیونکہ وہاں کشفِ عورت ہوتا ہے۔

خلاصہ: (۱) عورت کے لئے حمام میں داخل ہونا عدمِ زینت، عدم کشفِ عورت وغیرہ شرطوں کے ساتھ مشروع ہے۔

(۲) مشروعیت کے باوجود شوہر کو حق ہے کہ اپنے حق کے پیشِ نظر اس کو دخولِ حمام سے روکے۔

(۳) فقیہ اس بات کے قائل ہیں کہ عورت کے لئے مطلقاً دخولِ حمام منع ہے اس لئے کہ وہاں مکشوف العورۃ مرد یا عورتیں ہوتی ہیں۔

وفي البحر: له منعها من ...... ومن الحمام إلا النفساء وإن جاز بلا تزين وكشف عورة أحد. قال الباقاني: وعليه فلا خلاف في منعهن للعلم

بكشف بعضهن (درمع التنوير)

مطلب في منع النساء من الحمام

(قوله ومن الحمام إلخ) المنع منه قول الفقيه، وخالفه قاضي خان فقال: دخوله مشروع للنساء والرجال، خلافا لما قاله بعض الناس، لكن إنما يباح إذا لم يكن فيه إنسان مكشوف العورة. اهـ وعلى ذلك فلا خلاف في منعهن للعلم بأن كثيرا منهن مكشوف العورة، وقد وردت أحاديث تؤيد قول الفقيه وورد استثناء النفساء والمريضة، وتمامه في الفتح، وقال قبله: وحيث أبحنا لها الخروج فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى ما يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة. قال الله تعالى - {ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى} [الأحزاب:٣٣] - اهـ وأشار الشارح بقوله وإن جاز إلى قول قاضي خان، وإلى أنه لا ينافي منع الزوج لها من دخوله مع مشروعيته لها كما لا ينافي منعها من صوم النفل وإن كان مشروعا، نعم ينافي منعها من دخوله ولو بإذن الزوج والظاهر أنه مراد الفقيه خلافا لما فهمه الشرنبلالي. (رد المحتار: ١٠/٥٧٦)

(١٦) مطلب في فرض النفقة لزوجة الغائب

غائب کی بیوی کے نفقہ کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر شوہر بیوی سے غائب ہو جائے اور اس کی غیبوبت کی مقدار مدتِ سفر ہو تو اس صورت میں اس کی بیوی کے لئے تینوں قسم کا نفقہ (طعام، کسوہ اور سکنی) متعین کیا جائے گا، اگرچہ وہ مفقود ہو؛ اسی طرح (نفقہ کی تعیین) شوہر کے چھوٹے بچے اور اس کے والدین کے لئے بھی ہوگی، صاحبِ بحر نے مسئلے میں مذکور مدتِ سفر کی قید کو مستحسن قرار دیا ہے اور یہ نفقہ کی تعیین شوہر کے اس مال میں ہوگی جو ان حضرات کے حق نفقہ کی جنس سے ہو اور وہ مال ایسے شخص کے پاس ہو جو مال، زوجیت اور ولادکا اقرار کرتا ہو الخ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح غائب شوہر کی بیوی کے لئے نفقہ کی تعیین کی جائے گی، اسی طرح اگر پہلے سے بیوی کا نفقہ (قضاءً یا رضاءً) متعین ہو اور مدت گذر جائے پھر شوہر سفر پر چلا جائے یعنی غائب ہو جائے تو بیوی کو حق ہوگا کہ وہ ماضی کے نفقہ کا شوہر کے مال میں سے مطالبہ کرے۔

صاحبِ بحر کے حوالے سے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ 'مدتِ سفر' کی قید اچھی ہے، اس لئے کہ اگر شوہر مدتِ سفر سے کم کے فاصلے پر ہو تو ایسی حالت میں اس کو حاضر کرنا اور براہ راست اس سے مطالبہ کرنا آسان ہوتا ہے، لہٰذا مادون السفر ہو تو اس غائب کے مال میں کسی کو تصرف کا حق نہ ہوگا، لیکن قہستانی میں مسئلہ یوں مذکور ہے کہ اگر شوہر شہر سے غائب ہو تو بھی قاضی اس کی بیوی کا نفقہ متعین کر دے گا، چاہے ان دونوں (میاں بیوی) کے درمیان مدتِ سفر ہو یا نہ ہو، جیسا کہ منیہ میں ہے، اس پر حلبی مداری فرماتے ہیں کہ اگر شوہر شہر ہی میں چھپا ہوا ہو تب بھی اس کی بیوی کا نفقہ متعین کر دینا مناسب ہے، اس حکم میں غائب کے ساتھ مفقود بھی داخل ہے۔

علامہ حمویؒ برجندی کے حوالے سے اور وہ قنیہ سے اور وہ محیط سے نقل فرماتے ہیں کہ غیبوبت مدتِ سفر ہو یا نہ ہو، غائب کی بیوی کا نفقہ قاضی متعین کر دے گا حتی کہ اگر شوہر دیہات میں چلا جائے اور بیوی شہر میں ہو تب بھی قاضی کو یہ حق ہوگا کہ وہ غائب کی بیوی کے لئے نفقہ متعین کر دے۔

خلاصہ یہ کہ غائب کی بیوی کے نفقہ کی تعیین میں مدتِ سفر کی غیبوبت شرط نہیں ہے۔

(وتفرض) النفقة بأنواعها الثلاثة (لزوجة الغائب) مدة سفر صيرفية واستحسنه في البحر ولو مفقودا (وطفله) ومثله كبير زمن وأنثى

مطلقا (وأبويه) فقط، (درمع التنوير)

مطلب في فرض النفقة لزوجة الغائب

(قوله وتفرض النفقة) وكذا لو كانت مفروضة ومضت مدة ثم غاب لها أخذ الماضي من ماله المذكور كما أفاده في البدائع (قوله مدة سفر) متعلق بالغائب (قوله واستحسنه في البحر) قال: وهو قيد حسن يجب حفظه فإنه فيما دونها يسهل إحضاره ومراجعته. اهـ لكن في القهستاني: ويفرض القاضي نفقة عرس الغائب عن البلد سواء كان بينهما مدة سفر أو لا كما في المنية، وينبغي أن تفرض نفقة عرس المتواري في البلد، ويدخل فيه المفقود. اهـ ح.

وفي الحموي عن البرجندي عن القنية عن المحيط: سواء كانت الغيبة مدة سفر أو لا، حتى لو ذهب إلى القرية وتركها في البلد فللقاضي أن يفرض لها النفقة. اهـ. (رد المحتار: ۱۰/۵۷۷)

(۱۷) مطلب المسائل التي يفتى فيها بقول زفر

وہ مسائل جن میں امام زفر کے قول پر فتویٰ ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ زوجۂ مفقود بینہ کے ذریعہ نکاح ثابت کرے تو ایسی صورت میں قاضی عورت کے لئے نہ نفقہ متعین کرے گا اور نہ اس بینہ سے ثبوتِ نکاح کا فیصلہ کرے گا؛ کیونکہ یہ قضاء علی الغائب ہے، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح بینہ پیش کرنے سے قاضی عورت کا نفقہ مقرر کرے گا، گرچہ اس بینہ سے ثبوتِ نکاح کا فیصلہ نہ کرے گا۔ علامہ تمرتاشیؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت یہی قول قاضیوں کے یہاں معمول بہ ہے اور ضرورت کے پیشِ نظر اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے اور علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان چھ مسائل میں سے ہے جن میں امام زفر کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حمویؒ کے حوالے سے مذکورہ مسئلے کے علاوہ دوسرے چودہ مسائل نقل کئے ہیں جن میں امام زفر کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن پھر ان میں سے تین مسائل پر رد فرما کر مزید آٹھ مسائل کا اضافہ کیا ہے، خلاصہ یہ کہ علامہ شامیؒ کے بقول کل بیس مسائل ایسے ہیں جن میں امام زفر کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، ذیل میں ان مسائل کو مختصراً بیان کیا جاتا ہے:

حموی کے حوالے سے منقول پندرہ مسائل:

(۱) متن میں مذکور مسئلہ یعنی شوہر مال چھوڑے بغیر غائب ہو جائے اور بیوی قاضی کے سامنے اپنے نکاح کا بینہ پیش کرے تاکہ قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر کر کے اسے شوہر پر قرض لینے کا حکم کرے تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ قاضی اس کے لئے نفقہ کا فیصلہ نہ کرے گا؛ کیونکہ یہ قضاء علی الغائب ہے، جو جائز نہیں ہے اور امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسے قرض لینے کا حکم دے سکتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

(۲) جو مریض قیام سے عاجز ہو جائے وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جس طرح چاہے بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ تشہد کی حالت کی طرح بیٹھ کر نماز پڑھے گا، فتویٰ امام زفر کے قول پر دیا گیا ہے۔

(۳) نفل نماز پڑھنے والا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کسی بھی طرح بیٹھ سکتا ہے اور امام زفرؒ تشہد کی طرح بیٹھنے کے قائل ہیں، یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔

(۴) اگر کسی شخص نے دوسرے کے بارے میں بادشاہ تک کوئی ناحق شکایت پہنچائی، جس کی وجہ سے بادشاہ نے دوسرے پر تاوان واجب کر دیا تو حنفیہ کے مشہور

مذہب کے مطابق شکایت پہنچانے والا ضامن اور ذمہ دار نہ ہوگا جبکہ امام زفرؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ شکایت کرنے والا ضامن ہوگا، فتویٰ اسی رائے پر ہے۔

(۵) اگر کسی شخص نے کسی غیر منقولہ جائداد کا دعویٰ کیا تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس کی حدودِ اربعہ کو بیان کرے، اب اگر بجائے چاروں حد بیان کرنے کے صرف تین ہی حدود بیان کیں تو امام زفرؒ کے قول کے برخلاف ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر اکتفاء کیا جائے گا؛ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر ہو گیا ہے جبکہ امام زفرؒ کے ہاں حدود اربعہ کو بیان کرنا ضروری ہے۔

(۶) ظاہر روایت کے مطابق نابینا کی شہادت مطلقاً قابلِ قبول نہیں ہے، جبکہ امام زفرؒ کا قول اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس (نابینا) کی شہادت ان چیزوں میں قابل قبول ہوگی جن کا تعلق سماع سے ہوتا ہے۔

(۷) جمہور احناف کے نزدیک جو شخص خصومت کا وکیل بنایا جائے وہ خود بخود قبضہ کا وکیل بھی ہو جاتا ہے، گو مؤکل نے صراحۃً اسے قبضہ کا وکیل نہ بنایا ہو، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خصومت کا وکیل قبضہ کا وکیل نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کے بارے میں ہر شخص پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ متأخرین فقہاء نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے امام زفرؒ کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔

(۸) اگر کسی شخص نے گھر خریدا تو اس (گھر) کا محض خارجی حصہ دیکھنے سے ظاہر مذہب میں مشتری کا خیارِ رؤیت ساقط ہو جائے گا اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ گھر کا داخلی حصہ دیکھے بغیر خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ گھروں کے اندرونی حصہ میں یکسانیت نہیں پائی جاتی، اور فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہے۔

(۹) ظاہر روایت میں کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھ لینے سے خیارِ رؤیت ساقط ہو جاتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک جب تک پورا تھان کھول کر نہ دیکھ لیا جائے خیارِ رؤیت ساقط نہ ہوگا۔

نوٹ: یہ اس زمانے کی بات تھی جب کپڑے کے ظاہر و باطن میں فرق ہوتا تھا، لیکن فی زماننا زیادہ فرق نہیں رہتا ہے، لہٰذا ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر فتویٰ ہوگا یعنی کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھنا ہی کافی سمجھا جائے گا۔

(۱۰) اگر کفیل سے مکفول بہ کو مجلسِ قضاء میں سپرد کرنے کی شرط ہوئی ہو تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ کفیل کے لئے اس شرط کی پابندی لازم نہیں، بلکہ اگر وہ (کفیل) بازار میں بھی مکفول بہ کو مکفول لہ کے حوالے کر دے گا تو ذمہ داری سے بری ہو جائے گا، مگر امام زفرؒ نے فسادِ زمانہ کے پیشِ نظر یہ فتویٰ دیا کہ ایسی صورت میں مکفول بہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ کفیل اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا، فتویٰ اسی پر ہے۔

(۱۱) اگر بائع کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو جائے پھر وہ اس مبیع کو مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا چاہے تو ظاہر روایت میں اس (بائع) پر مشتری کو یہ بتانا ضروری نہیں کہ میں نے اسے صحیح سالم خریدا تھا اور امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مرابحہ کی صورت میں بائع کو یہ بتانا چاہئے کہ میں نے اسے صحیح سالم خریدا تھا اور اس وقت اس کی یہ قیمت تھی، حضراتِ مشائخ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ مرابحہ کا مدار حتی الامکان عدمِ خیانت پر ہوتا ہے۔

(۱۲) اگر شفیع طلبِ مواثبت اور طلبِ اشہاد کے بعد خاموش بیٹھ جائے اور

عرصۂ دراز تک طلبِ خصومت نہ کرے، یعنی اپنے حقِ شفعہ کے حصول کے لئے عدالت میں نہ جائے تو حضرات شیخین کے نزدیک کتنی ہی مدت گذر جائے پھر بھی اس کا حقِ شفعہ ساقط نہ ہوگا جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مہینہ میں شفیع نے طلبِ خصومت نہیں کی تو اس کا حق باطل ہو جائے گا، لوگوں کو نقصان سے بچانے کے لئے یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔

(۱۳) اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کے لئے اپنے نقد مال اور بکریوں کے ریوڑ (ایسے مال جس کے اجزاء کو نصف، ثلث، ربع وغیرہ میں تقسیم کرنا درست ہو) میں سے ایک ثلث کی وصیت کی، پھر اس وصیت کردہ مال کے دو ثلث ضائع ہو گئے تو امام زفر فرماتے ہیں کہ اس موصیٰ لہ کے لئے مابقی کا ثلث ہوگا، جب کہ ائمۂ ثلاثہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر مرنے والے کا سب مال جمع کیا جائے اور وہ مابقی اس پورے مال کا ثلث بن جاتا ہے تو وہ پورا ہی ثلث موصیٰ لہ کو دیا جائے گا اور اگر وہ مال اس طرح نہ ہو؛ بلکہ ثلث، ربع وغیرہ کی تقسیم اس میں باعتبار قیمت ہی جاری ہو سکتی ہو تو بالاتفاق اس میں دو ثلث ہلاک ہو جانے کے بعد اس مابقی کا ہی ثلث ملے گا۔

(۱۴) مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی مقروض دائن کو گھٹیا کے بجائے عمدہ دراہم ادا کرے تو دائن کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور امام زفرؒ کا قول یہ ہے کہ دائن کو عمدہ درہم لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، فتاویٰ خانیہ میں اسی قول کی تصحیح کی گئی ہے۔

(۱۵) اگر کوئی ملتقط لقطہ پر کئے جانے والے خرچہ کو وصول کرنے کے لئے لقطہ کو اپنے پاس روکے رکھے اور مالک کو نہ دے تو اسے اس کا حق حاصل ہے، لیکن

اگراس دوران لقطہ ہلاک ہوجائے تو اصحابِ مذہب کے نزدیک ملتقط نے لقطہ پر جوخرچ کیا ہے وہ مالک سے وصول کرے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک لقطہ مالِ مرہون کے درجہ میں ہے، لہٰذا ہلاکت کی صورت میں اسے خرچہ لینے کا حق نہ ہوگا، صاحبِ ہدایہ نے امام زفرؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی حکم متون میں مذہب کی حیثیت سے مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حموی کے ذکر کردہ ۱۵ مسائل میں ۳ مسائل ایسے ہیں جن میں ائمہ ثلاثہ کے قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ سیدی عبدالغنی النابلسی نے حموی کی مذکور نظم کی شرح میں وضاحت فرمائی ہے، لہٰذا یہ ۳ مسائل کم ہوکر ۱۲ مسائل رہ جائیں گے۔ وہ ۳ مسائل یہ ہیں:

(۱) غیر منقول جائداد کے دعوے میں حدودِ اربعہ بیان کرنے کا مسئلہ۔

(۲) نابینا کی شہادت کا مسئلہ۔

(۳) نقد مال اور بکریوں کے ثلث کی وصیت کا مسئلہ۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تتبع وتلاش کے بعد دیگر ۸ مسائل ایسے ملے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے، وہ مسائل درج ذیل ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ضرب وحساب کی نیت سے أنت طالق واحدة فی ثنتین کہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی، محقق ابن الہمامؒ وغیرہ نے امام زفرؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

(۲) اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: إن متّ أو قتلت فأنت حر یعنی اگر

میں مر گیا یا قتل کیا گیا تو تو آزاد ہے تو یہ غلام امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مدبر مقید ہے، اس کا بیچنا جائز ہے؛ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک مذکورہ بالا الفاظ کہنے سے وہ غلام مدبر مطلق ہو جائے گا، علامہ ابن الہمامؒ اور ان کے بعد والوں نے امام زفرؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

(۳) کسی مدتِ متعینہ کے لئے گواہوں کے سامنے عقدِ نکاح کرنا جسے نکاحِ مؤقت کہتے ہیں ظاہر مذہب میں حرام ہے اور وہ متعہ کے حکم میں ہے، لیکن امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح مؤقت صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں انعقاد نکاح کی شرط پائی جا رہی ہے؛ البتہ وقت کی شرط لغو ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا، حنفیہ کا فتویٰ اسی پر ہے۔

(۴) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دینار و درہم کا وقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اشیاءِ منقولہ میں سے ہے اور اشیاءِ منقولہ میں ان کے نزدیک وقف نہیں ہوتا، جبکہ امام زفرؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جس شیئ منقول کو وقف کرنے کا عام رواج ہو جائے اس کا وقف درست ہو جائے گا؛ چونکہ درہم و دینار میں عرف جاری تھا اس لئے انہوں نے ان میں وقف کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور یہی مذہب مفتیٰ بہ ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بلادِ روم میں آج (علامہ شامیؒ کے زمانے کی بات ہے) اسی پر عمل ہے چونکہ ان کے ہاں اس کا عرف ہے۔

(۵) اگر کسی شخص نے اپنے کمرہ میں کسی عورت کو پایا اور اسے اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لی تو امام ابو حنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس شخص پر حدِ زنا لگائی جائے گی، خواہ یہ واقعہ رات کا ہو یا دن کا، اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر واقعہ رات کا ہو تو حدِ زنا نہ لگے گی اور دن کا ہو تو حد لگے گی،

یہی قول مذہب میں مفتیٰ بہ ہے، تاتارخانیہ میں ہے کہ ابو اللیث فرماتے ہیں کہ امام زفرؒ کی روایت پر ہی عمل کیا جائے گا۔

(۶) ایک شخص نے قسم کھائی کہ فلاں چیز زید کو عاریت پر نہ دوں گا، بعد میں محلوف علیہ نے اپنا وکیل بھیج کر اس سے مذکورہ چیز بطور عاریت منگائی، اب اگر حالف اس وکیل کو وہ چیز دے دے تو نہر کے حوالے سے جو عبارت یہاں منقول ہے اس کے مطابق امام زفرؒ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا، اور فتویٰ اسی پر ہے، برخلاف امام ابو یوسف کے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ قاصد نے یہ کہا ہو کہ زید نے فلاں چیز آپ سے عاریۃً مانگی ہے۔ لہٰذا اگر ایسا نہ ہو (کلام بطور رسالت نہ ہو) تو حانث ہو جائے گا۔

علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شامیؒ نے نہر کے حوالے سے امام زفرؒ کا قول عدم حنث کا بیان کیا ہے وہ درست نہیں، بلکہ اثبات کے ساتھ یحنث آنا چاہئے اور نفی والا حکم (لا یحنث) بعد والے مسئلے میں ہے یعنی کلام بطور رسالت نہ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ امام زفرؒ کے نزدیک اگر کلام بطور رسالت ہو تو حانث ہوگا اور کلام بطور رسالت نہ ہو تو حانث نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بہر صورت حانث ہو جائے گا۔

(۷) وقتیہ نمازیں اسی طرح جمعہ اور وتر جن کا بدل موجود ہے، ان میں وقت جاتے رہنے کے خوف سے احناف کے نزدیک تیمم کی اجازت نہیں ہے، مگر امام زفرؒ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں تیمم کر کے فرض ادا کر لے اور احوط یہ ہے کہ بعد

میں اس نماز کو دہرا لے،فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر دیا گیا ہے۔

(۸) پانی کی نالیوں میں اگر گوبر کی لپائی کردی جائے اور گوبر کا اثر پانی میں ظاہر نہ ہوتو مذہب کے قواعد کے مطابق وہ پانی ناپاک ہونا چاہئے؛ کیونکہ وہ نجاست سے متصل ہورہا ہے،مگر امام زفرؒ کے قول کے مطابق پاک ہوگا اور عمومِ بلویٰ کے پیشِ نظر اس کی طہارت کا حکم ہوگا جیسا کہ علامہ عمادیؒ نے اپنی کتاب ہدیۃ العماد میں اس کو نقل فرمایا ہے اور علامہ عبدالغنی النابلسی نے ہدیۃ کی شرح میں اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی تفصیل ہم کتاب الطہارۃ میں بیان کر چکے ہیں۔

(لا) تفرض على غائب (بإقامة) الزوجة (بينة على النكاح) أو النسب (ولا) تفرض أيضا (إن لم يخلف مالا فأقامت بينة ليفرض عليه ويأمرها بالاستدانة ولا يقضي به)؛ لأنه قضاء على الغائب (وقال زفر يقضي بها) أي النفقة (لا به) أي بالنكاح (وعمل القضاة اليوم على هذا للحاجة فيفتى به) وهذا من الست التي يفتى بها بقول زفر (درمع التنوير)

(قوله وهذا من الست التي يفتى بها بقول زفر) أوصلها الحموي إلى خمس عشرة مسألة، ونظمها في قصيدة إحداها هذه قعود المريض في الصلاة كهيئة المتشهد قعود المتنفل كذلك تغريم من سعى إلى ظالم يبرئ فغرمه لا بد في دعوى العقار من بيان حدوده الأربع قبول شهادة الأعمى فيما فيه تسامع الوكيل بالخصومة لا يملك قبض المال لا يسقط خيار المشتري برؤية الدار من صحتها لا يسقط خياره برؤية الثوب مطويا يشترط تسليم الكفيل المكفول عنه في مجلس الحكم إذا تعيب المبيع يجب على المرابح بيان أنه اشتراه سليما بكذا تأخير الشفيع الشفعة شهرا بعد الإشهاد يبطلها إذا أوصى بثلث نقده وغنمه فضاع الثلثان فله ثلث الباقي منهما إذا قضى الغريم جيادا ابدل زيوفه لا يجبر على القبول

إذا أنفق الملتقط على اللقطة وحبسها للاستيفاء فهلكت سقط ما أنفقه. اهـ

قلت: ويجب إسقاط ثلاثة: وهي دعوى العقار، وشهادة الأعمى والوصية بثلث النقد، فإن المفتى به خلاف قول زفر فيها، وهو قول أئمتنا الثلاثة وعليه المتون وغيرها كما نبه عليه سيدي عبد الغني النابلسي في شرحه على النظم المذكور هذا. وقد زدت على ذلك ثماني مسائل: إذا قال أنت طالق واحدة في ثنتين وأراد الضرب تقع ثنتان عنده ورجحه المحقق الكمال بن الهمام والإتقاني في غاية البيان تعليق عتق العبد بقوله: إن مت أو قتلت فأنت حر تدبير عنده، ورجحه ابن الهمام ومن بعده النكاح المؤقت يصح عنده ورجحه ابن الهمام بإهمال التوقيت وقف الدراهم والدنانير يصح عند زفر، وهي رواية الأنصاري عنه، وعليها العمل اليوم في بلاد الروم لتعارفه عندهم، فهو في الحقيقة وقف منقول فيه تعامل وسيأتي في الوقف تحقيقه لو وجد في بيته امرأة في ليلة مظلمة ظنها امرأته فوطئها لا يحد، ولو نهارا يحد، وهو قول زفر.

وعن أبي يوسف يحد مطلقا. قال أبو الليث الكبير وبرواية زفر يؤخذ، كذا في التتارخانية لو حلف لا يعير زيدا كذا فدفع لمأمور زيد لا يحنث عند زفر وعليه الفتوى خلافا لأبي يوسف، وهذا إذا أخرج الكلام مخرج الرسالة، بأن قال إن زيدا يستعير منك كذا، وإلا حنث كما في النهر وغيره جواز التيمم لمن خاف فوت الوقت إذا توضأ وهو قول زفر، وقدمنا في التيمم ترجيحه، لكن مع الأمر بالإعادة احتياطا طهارة زبل الدواب على قول زفر يفتى بها في محل الضرورة كمجرى مياه دمشق والشام كما حرره العمادي في هديته وشرحها لسيدي عبد الغني وتقدم بيانه في الطهارة، فصارت جملة المسائل عشرين مسألة بعد إسقاط الثلاثة المارة، (رد المحتار: ۵۸۸/۱۰)

(۱۸) مطلب في نفقة المطلقة

طلاق یافتہ عورت کا نفقہ

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایسی عورت جس کو طلاقِ رجعی دی گئی ہو

اور وہ عورت جس کو طلاقِ بائن دی گئی ہو، اسی طرح وہ عورت جس کی تفریق کا سبب معصیت نہ ہو، مثلاً خیارِ عتق اور خیار بلوغ کی بنیاد پر فرقت ہوئی ہو یا عدمِ کفو کی وجہ سے جدائی ہوئی ہو؛ تو ایسی عورتوں کے لئے نفقہ اور رہائش کے ساتھ لباس بھی واجب ہوگا اگر مدت طویل ہو جائے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تمرتاشی کو مطلقہ کی جگہ معتدہ کا لفظ ذکر کرنا چاہئے تھا اس لئے کہ نفقہ عدت کے تابع ہوتا ہے اور رجعی اور بائن کی قید لگا کر عدت کی ان صورتوں سے احتراز کیا ہے جن میں نفقہ واجب نہیں ہے، مثلاً:

(۱) کوئی شخص اپنی ام ولد کو آزاد کرے تو یہاں طلاق نہیں پائی گئی، نہ رجعی نہ بائن؛ بلکہ عتق کی صورت پائی گئی ہے، لہٰذا اس صورت میں ام ولد کو عدت کے ایام میں کسی قسم کا نفقہ نہیں ملے گا جیسا کہ کافیٔ حاکم میں مذکور ہے۔

(۲) اگر نکاح فاسد ہو اور بذریعۂ قاضی زوجین کے درمیان فرقت کردی جائے تو ایسی صورت میں عورت کو کوئی نفقہ نہیں ملتا ہے، لہٰذا علامہ شامیؒ اس کی تائید میں بحر کے حوالے سے ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت ایسی ہو جو طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو اور اسی دوران (ایام عدت میں) کسی سے نکاح کر لے اور دخول بھی ہو جائے اور بعد میں قضاء کے ذریعہ ان کے درمیان تفریق کردی جائے تو اس دوسرے شخص پر اس عورت کے لئے جو کہ دوسرے کی معتدۂ بائن ہے، کسی قسم کا نفقہ لازم نہیں ہوگا؛ کیونکہ اس کا نکاح ہی صحیح نہیں ہے اور اگر یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے گھر سے جس کی وہ معتدۂ بائن ہے نافرمانی کر کے نکل گئی ہے تو پہلے شوہر پر بھی نفقہ نہیں ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ نے عدت سے متعلق دو قاعدے ذکر فرمائے ہیں:

(۱) عدت کا نفقہ نکاح کے نفقہ کی طرح ہے، یعنی جس طرح منکوحہ عورت کو نفقہ دیا جاتا ہے اسی طرح معتدہ عورت کو دیا جائے گا اس لئے کہ عورت عدت کے ایام میں من وجہٍ شوہر کے نکاح میں سمجھی جاتی ہے۔

(۲) ذخیرہ میں ہے کہ عورت کے نافرمانی کرنے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے؛ لیکن اگر وہ نشوز کو چھوڑ دے اور فرمانبرداری کرنے لگے تو اس کو نفقہ ملے گا، الغرض کہنے کا مقصد یہ ہے کہ حکم یہ نہیں ہے کہ نشوز کی وجہ سے ساقط ہونے کے بعد وہ ساقط ہی رہتا ہے؛ بلکہ نشوز کے نہ ہونے کی صورت میں وہ عود کرجاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن علیہ الرحمہ نے متن میں مذکور مسئلے کا حکم مطلق ذکر کیا ہے، اس لئے وہ حاملہ، غیر حاملہ اور تین یا اس سے کم طلاق سے بائن ہونے والی تمام عورتوں کو شامل ہوگا۔

البتہ ایک صورت مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ شوہر عورت سے اس شرط پر خلع کرے کہ اس کو نفقہ اور سکنیٰ نہیں ملے گا، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ عورت کو نفقہ نہیں ملے گا؛ لیکن سکنیٰ ضرور ملے گا، اس لئے کہ عدت والے گھر میں رہائش کا حق عورت کو شریعت نے دیا ہے، لہٰذا وہ شرط لگانے سے ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کو آگے ذکر کیا ہے۔

(و) تجب (لمطلقة الرجعي والبائن، والفرقة بلا معصية كخيار عتق، وبلوغ وتفريق بعدم كفاءة النفقة والسكنى والكسوة) إن طالت المدة، (در مع التنوير)

مطلب في نفقة المطلقة

(قوله وتجب لمطلقة الرجعي والبائن) كان عليه إبدال المطلقة

بالمعتدة؛ لأن النفقة تابعة للعدة، وقيد بالرجعي والبائن احترازا عما لو أعتق أم ولده فلا نفقة لها في العدة كما في كافي الحاكم، وعما لو كان النكاح فاسدا ففي البحر لو تزوجت معتدة البائن وفرق بعد الدخول فلا نفقة على الثاني لفساد نكاحه ولا على الأول إن خرجت من بيته لنشوزها. وفي المجتبى: نفقة العدة كنفقة النكاح.

وفي الذخيرة: وتسقط بالنشوز وتعود بالعود، وأطلق فشمل الحامل وغيرها والبائن بثلاث أو أقل كما في الخانية، ويستثنى ما لو خالعها على أن لا نفقة لها ولا سكنى فلها السكنى ومن النفقة كما مر في بابه ويأتي قريبا (رد المحتار: ۵۹۲/۱۰)

(۱۹) مطلب الكلام على نفقة الأقارب

اقارب کے نفقہ کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ آزاد آدمی پر اپنے فقیر آزاد بچے کا نفقہ اس کی تمام انواع (طعام، کسوہ اور سکنی) کے ساتھ لازم ہوگا، اور طفل میں مذکر و مؤنث اور واحد و جمع سب شامل ہیں۔ علامہ حصکفیؒ اس کی وضاحت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مملوک طفل کا نفقہ اس کے آقا پر اور مالدار طفل کا نفقہ اس کے حاضر مال میں ہوتا ہے، اور اگر مال ہو مگر کہیں اور ہو تو اس (غنی طفل) کا نفقہ باپ پر لازم ہوگا، پھر باپ اس سے واپس لے لے بشرطیکہ واپس لینے کی شرط پر گواہ پیش کرے، لیکن اگر باپ نے صرف نیت کی ہو (کہ بعد میں واپس لے لوں گا) تو ایسی صورت میں قضاءً واپس نہیں ملے گا؛ البتہ باپ کے لئے دیانۃً رجوع کا اختیار ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے یہاں جو مطلب قائم فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماتن علیہ الرحمہ یہاں سے اقارب کے نفقہ کے متعلق مسائل کو بیان فرما رہے ہیں،

البتہ یہاں علامہ شامیؒ متن میں مذکور لفظ ''طفل'' کے مفہوم کو بیان فرمارہے ہیں کہ طفل اس بچہ کو کہا جاتا ہے جو ماں کے پیٹ سے نکلا ہو یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے یعنی پیدائش سے بلوغ تک طفل کہا جاتا ہے اور یوں بولا جاتا ہے جاریۃ طفل، جاریۃ طفلۃ جیسا کہ المغرب میں ہے، اور حلبی نے نہر کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کو ابتداء صبی اور پھر طفل کہتے ہیں۔

علامہ حصکفیؒ نے طفل کے متعلق جو حکم ذکر کیا ہے (یعم الأنثیٰ والجمع) علامہ شامیؒ اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ طفل کا اطلاق مؤنث پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے (جاریۃ طفل و طفلۃ) اور طفل کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے فرمان أو الطفل الذین لم یظھروا میں جمع پر ہوا ہے اور یہ (لفظ طفل) ان الفاظ کے قبیل سے ہے جن میں مفرد و جمع برابر ہوتا ہے مثلاً لفظ الجنبُ، الفلکُ اور الامامُ۔ یہ تینوں الفاظ مفرد کا معنی بھی دیتے ہیں اور جمع کا بھی، اسی طرح طفل میں مفرد اور جمع دونوں معنی موجود ہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں جمع کے موقع پر لفظِ امام کو لائے ہیں واجعلنا للمتقین إماما۔ البتہ لفظِ طفل کی جمع اطفال بھی آتی ہے، لیکن یہ اس بات کے منافی نہیں کہ لفظ طفل مفرد و جمع دونوں کا معنی نہیں دیتا ہے جیسا کہ لفظِ امام کی جمع ائمۃ آتی ہے۔

(وتجب) النفقة بأنواعها على الحر (لطفله) يعم الأنثى والجمع (الفقير) الحر، فإن نفقة المملوك على مالكه والغني في ماله الحاضر؛ فلو غائبا فعلى الأب ثم يرجع إن أشهد لا إن نوى إلا ديانة؛ (درمع التنوير)

مطلب الكلام على نفقة الأقارب

(قوله لطفله) هو الولد حين يسقط من بطن أمه إلى أن يحتلم، ويقال جارية طفل، وطفلة، كذا في المغرب. وقيل أول ما يولد صبي ثم طفل ح عن

النهر (قوله يعم الأنثى والجمع) أي يطلق على الأنثى كما علمته، وعلى الجمع كما في قوله تعالى {أو الطفل الذين لم يظهروا} [النور: ۳۱] فهو مما يستوي فيه المفرد والجمع كالجنب والفلك والإمام - {واجعلنا للمتقين إماما} [الفرقان: ۷٤] - ولا ينافيه جمعه على أطفال أيضا كما جمع إمام على أئمة أيضا فافهم. (رد المحتار: ۱۰/ ۲۰۰)

(۲۰) مطلب الصغير المكتسب نفقته في كسبه لا على أبيه

کمانے والے چھوٹے بچے کا نفقہ اس کی کمائی میں ہے، نہ کہ باپ پر۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ فقیر آزاد بچے کا نفقہ اس کے باپ کے ذمے ہے۔

اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم تب ہے جب کہ بچہ اس حد تک نہ پہنچا ہو کہ وہ کمائی کر سکے، لہٰذا اگر وہ کمائی کی حد کو پہنچ چکا ہو تو باپ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے مزدوری کروائے یا کہیں کام پر بھیجے تا کہ وہ کمائے اور اپنی کمائی میں سے اپنے اوپر خرچ کرے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ مذکر ہو اس لئے کہ مؤنث کا معاملہ تھوڑا مختلف ہے جیسا کہ علامہ حصکفیؒ نے اس کو بابُ الحضانۃ میں مؤیدیہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے اور وہاں علامہ شامیؒ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اگر باپ مؤنث اولاد کو عمل یا خدمت کے لیے اجرت پر دے گا تو مستاجر عورت کے ساتھ تنہا ہوگا اور یاد رہے کہ یہ امر (غیر محرم مرد و عورت کا تنہائی میں ہونا) شریعت میں برا ہے، البتہ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اگر باپ اسے ایسی عورت کے پاس بھیجے جو اسے کوئی ہنر سکھائے مثلاً کشیدہ کاری اور کپڑے سینا وغیرہ تو پھر اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، جیسا کہ خیر رملی کے قول سے ایک گونہ اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ

وہ فرماتے ہیں کہ اگر لڑکی غنی ہو جائے مثلاً وہ کپڑے سیے یا سوت کاٹے تو پھر اس کا نفقہ اس کی کمائی سے ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مؤنث اگر اس قسم کا پیشہ اختیار کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خیر رملی فرماتے ہیں کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہے کہ عورت کسی طرح کمائی کر لیتی ہو پھر بھی باپ پر اس کا نفقہ واجب ہو، ہاں اگر صورتِ حال یہ ہو کہ عورت کی کمائی اسے کفایت نہ کرتی ہو تو پھر باپ پر اس قدر کفایت کرنا ضروری ہے جس کے کمانے سے وہ عاجز ہو۔ خیر رملی فرماتے ہیں: میں نے اپنے اصحاب میں سے کسی کا ایسا قول نہیں دیکھا ہے۔ آگے علامہ خیر رملیؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ کا قول (بخلاف الأنثیٰ) مذکور مسئلے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ممنوع تو عورت کو اجرت پر بھیجنا ہے، لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی دستکاری بھی لازم نہ کی جائے جس کو وہ جانتی ہو۔ خیر رملی کی بات پوری ہوئی۔

علامہ شامیؒ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممنوع امر عورت وغیرہ کو خدمت کے لئے اجرت پر بھیجنا ہے جس میں عورت کو مستاجر کے حوالے کرنا پایا جاتا ہے، کیونکہ مشائخ نے اس کی یہ دلیل ذکر کی ہے کہ اس صورت میں مستاجر عورت کے ساتھ تنہا ہوتا ہے اور یہ شریعت میں جائز نہیں ہے، اس سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ باپ کو یہ حق ہوگا کہ وہ اسے ایسی عورت کے حوالے کرے جو اسے کوئی ہنر سکھائے جیسے کشیدہ کاری اور کپڑے سینا وغیرہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ بچہ مذکر ہو کہ مؤنث؛ دونوں اگر محتاج ہوں اور کمانے سے عاجز ہوں تو ان دونوں کا نفقہ ان کے باپ پر لازم ہوگا اور اگر دونوں غنی ہوں تو ان کی کمائی میں سے ہی ان پر خرچ کیا جائے اور صغیر کسب کی قدرت رکھتا ہو تو مذکر کے

حق میں باپ کو اختیار ہے کہ اس کو اجرت پر بھیج کر یا کسی ہنر میں لگا کر کمائی کروائے اور اس میں سے اس پر خرچ کرے، اور اگر لڑکی ہو تو اس کو اجرت پر نہیں بھیجے گا؛ بلکہ باپ اس پر خرچ کرے گا، ہاں اگر لڑکی کو بھی کسی دوسری عورت کے پاس ہنر وغیرہ سیکھنے بھیجے تو درست ہے اور اس صورت میں اگر وہ کمانے لگے تو پھر اس کا نفقہ بھی اس کے ذاتی مال میں سے ہوگا۔

مطلب الصغير المكتسب نفقته في كسبه لا على أبيه

(قوله الفقير) أي إن لم يبلغ حد الكسب، فإن بلغه كان للأب أن يؤجره أو يدفعه في حرفة ليكتسب وينفق عليه من كسبه لو كان ذكرا، بخلاف الأنثى كما قدمه في الحضانة عن المؤيدية. قال الخير الرملي: لو استغنت الأنثى بنحو خياطة وغزل يجب أن تكون نفقتها في كسبها كما هو ظاهر، ولا نقول تجب على الأب مع ذلك، إلا إذا كان لا يكفيها فتجب على الأب كفايتها بدفع القدر المعجوز عنه، ولم أره لأصحابنا. ولا ينافيه قولهم بخلاف الأنثى؛ لأن الممنوع إيجارها، ولا يلزم منه عدم إلزامها بحرفة تعلمها. اهـ أي الممنوع إيجارها للخدمة ونحوها مما فيه تسليمها للمستأجر بدليل قولهم؛ لأن المستأجر يخلو بها وذا لا يجوز في الشرع، وعليه فله دفعها لامرأة تعلمها حرفة كتطريز وخياطة مثلا. (رد المحتار: ۱۰/ ۲۰۱)

(۲۱) مطلب في نفقة زوجة الأب

باپ کی بیوی کے نفقہ کا بیان

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ آدمی پر اپنے والد اور اس کی ام ولد کا نفقہ ہر حال میں لازم ہے، علامہ شامیؒ اس کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ حکم علی الاطلاق ایک روایت کے اعتبار سے ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ بیٹے پر نفقہ تب واجب ہوگا جب کہ باپ بیمار ہو یا اپاہج ہو اور اس کو خدمت کی ضرورت ہو۔

علامہ شامیؒ محیط کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس دوسری روایت کے اعتبار سے باپ اور بیٹے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا؛ کیونکہ بیٹے کی جب یہ صورتحال ہوتو باپ کوبھی اس کے خادم کے نفقہ پر مجبور کیا جائے گا۔

مذکورہ دوروایتوں میں کونسی روایت معتبر ہے،اس کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ بحر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ ذخیرہ کی عبارت کے ظاہر سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب باپ کوکسی قسم کی بیماری نہ ہوتو بیٹے پر نہ باپ کی بیوی کا نفقہ واجب ہے،نہ باندی کا اور نہ ام ولد کا۔اور علامہ حصکفیؒ نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے یعنی مطلقاً وجوب تو وہ امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے۔

آگے علامہ شامیؒ خلاصہ کے طور پر حاشیہ رملی کی عبارت کونقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو مذہب بیان ہوا ہے وہ یہ ہے کہ خادم کے نفقہ کے سلسلے میں باپ اور بیٹے میں کوئی فرق نہیں اوراس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ دونوں میں سے کوئی بھی جب خادم کا محتاج ہوتو اس کا نفقہ دوسرے پر واجب ہوگا،جس طرح مخدوم کا نفقہ واجب ہوگا،لہٰذا خادم کا نفقہ مخدوم کے نفقہ میں سے ہے،اور جب دونوں میں سے کوئی خادم کا محتاج نہ ہوتو دوسرے پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔فاعلم ذٰلک واغتنمه فإنه كثير الوقوع،والله سبحانه أعلم۔اھ

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ باپ کی زوجہ بیٹے کی ماں نہ ہواور حکم کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس کا نفقہ بیٹے پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب باپ اس بیوی کی خدمت کا محتاج ہواوراگر باپ کی بیوی اسی بیٹے کی ماں ہے تو اس کے نفقہ سے متعلق تفصیل درج ذیل ہے:

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں اگر ماں تنگ دست ہوتو ظاہر یہی ہے کہ ماں کا نفقہ بیٹے پر واجب ہوگا، اگر چہ باپ اس عورت کی خدمت کا محتاج نہ ہو؛ کیونکہ علماء کا قول ہے: والدین کے نفقہ میں بیٹے کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا یعنی اس صورت میں بیٹے پر نفقہ ماں کے اعسار اور فقر کی وجہ سے ہے، اور اگر ماں مالدار ہے اور باپ اس عورت کی خدمت کا محتاج ہے تو اس صورت میں بھی ماں کا نفقہ بیٹے پر آئے گا، اس صورت میں ماں کا نفقہ بیٹے پر باپ کے نفقہ کے ضمن میں ہے۔

اور اگر ماں مالدار ہے اور باپ اس کی خدمت کا محتاج بھی نہیں تو یسار کے باوجود زوجہ ہونے کی وجہ سے اس کا نفقہ شوہر یعنی بچہ کے باپ پر ہے، پس اس صورت میں قاضی بیٹے کو حکم دے گا کہ وہ ماں کا نفقہ ادا کرے اور پھر باپ سے رجوع کر لے یا عورت کو حکم دے گا کہ وہ اپنے مال میں سے خرچ کرے اور پھر باپ یعنی شوہر سے رجوع کر لے۔

وضاحت: مذکورہ مسائل اس صورت میں ہے جب کہ باپ مریض یا فقیر ہو؛ پس اگر باپ اس کی بیوی یعنی بچے کی ماں کی خدمت کا محتاج ہے تو باپ کے نفقہ کے ضمن میں ماں کا نفقہ بھی بیٹے پر ہوگا خواہ ماں مالدار ہو یا تنگ دست۔

اور اگر باپ اس بیوی کی خدمت کا محتاج نہیں تو ماں کے تنگ دست ہونے کی وجہ سے بیٹے پر اس کا نفقہ ہوگا اور اگر ماں مالدار ہے تو اب بیٹے پر تو ماں کا نفقہ واجب نہیں، البتہ مالداری کے باوجود اس عورت کا نفقہ اس کے شوہر پر یعنی بچے کے باپ پر واجب ہے، پھر چونکہ اس صورت میں باپ خود مریض یا فقیر ہے اور اس کا نفقہ بیٹے پر ہے اس لئے یہ شوہر اپنی بیوی کے نفقہ سے عاجز ہے، اس لئے قاضی بیٹے

کو حکم دے گا کہ وہ باپ کی بیوی یعنی اپنی ماں کا نفقہ ادا کرے اور پھر باپ سے رجوع کرلے۔

وعليه نفقة زوجة أبيه وأم ولده (درمع التنوير)

مطلب في نفقة زوجة الأب

(قوله وعليه نفقة زوجة أبيه) أي في رواية. وفي أخرى إن كان الأب مريضا أو به زمانة يحتاج للخدمة. قال في المحيط: فعلى هذا لا فرق بين الأب والابن، فإن الابن إذا كان بهذه المثابة يجبر الأب على نفقة خادمه. قال في البحر: وظاهر الذخيرة أن المذهب عدم وجوب نفقة امرأة الأب أو جاريته أو أم ولده حيث لم يكن بالأب علة، وأن الوجوب مطلقا عن رواية أبي يوسف. وفي حاشية الرملي: والذي تحرر من المذهب أنه لا فرق بين الأب والابن في نفقة الخادم وأنه إذا احتاج أحدهما لخادم وجبت نفقته كما وجبت نفقة المخدوم فكان من جملة نفقته، وإذا لم يحتج إليه فلا تجب عليه، فاعلم ذلك واغتنمه فإنه كثير الوقوع، والله سبحانه وتعالى أعلم. اهـ

قلت: بقي ما إذا كانت الزوجة أم الابن فهل تجب نفقتها في هذه الحالة على الابن أم لا؟ فإن كانت معسرة فالظاهر وجوبها عليه، ولو لم يكن الأب محتاجا إليها لقولهم لا يشارك الولد في نفقة أبويه أحد؛ وأما لو كانت موسرة والأب محتاج إليها فكذلك، وإلا فالظاهر أنه يؤمر بها ليرجع على أبيه أو تنفق هي لترجع على الأب، وهذا أقرب تأمل (رد المحتار: ۲۱۳/۱۰)

(۲۲) مطلب: أمر غيره بالإنفاق ونحوه هل يرجع؟

دوسرے کو اپنے اہل پر خرچ کا حکم دیا تو آیا وہ واپس لے سکتا ہے؟

علامہ حصکفیؒ نے جامع الفصولین کے حوالے سے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تو مجھ پر، میرے عیال پر یا میری اولاد پر خرچ کر؛ چنانچہ یہ (دوسرا شخص) اس کے حکم کے مطابق خرچ کرے تو اس خرچہ کے واپس لینے کے

متعلق دوقول مذکور ہیں: (الف) بغیر شرط کے واپس لے سکتا ہے،(ب) واپسی کی شرط نہ ہوتو واپس نہیں لے سکتا۔اور اگر کسی شخص نے دوسرے کا قرض اس کے کہنے پر ادا کیا تو بغیر شرط کے واپس لے گا، یہی حکم ہوگا ہر اس حق کا جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہو؛ جیسے جنایت اور مالی مصارف۔

ایسے مسائل میں حق رجوع کا مدار دو باتوں پر ہے،عرف پر اور واپسی کی شرط پر،لہٰذا جہاں واپسی کی صراحت ہو،رجوع کی تصریح کی ہو یا 'عنّی' وغیرہ کہا ہو تو حق رجوع میں کوئی شبہ نہیں اور جہاں ایسی تصریح نہ ہو تو وہاں عرف دیکھا جائے گا۔

اس کی تفصیل علامہ شامیؒ نے مبسوط کی ایک تفصیلی عبارت سے پیش کی ہے، چنانچہ مبسوط میں ہے کہ:

الف: ایک آدمی نے ایک صراف کو حکم دیا کہ وہ ایک آدمی کو اس کی جانب سے ایک ہزار درہم دے دے-خواہ آمر نے اپنی طرف سے ادائیگی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو- چنانچہ صراف اس کے کہنے کے مطابق وہ دراہم دے دے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ دراہم واپس لے گا۔

ب: لیکن اگر وہ صراف نہ ہو تو پھر واپسی کا مطالبہ نہیں کرسکتا،الا یہ کہ اس نے عنّی کے الفاظ کہے ہوں،یعنی غیر صراف کو اپنی طرف سے ادائیگی کا حکم دیا ہو تو وہ (غیر صراف) واپس لے سکتا ہے۔

ج: کسی نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے یا فدیہ دینے کا حکم دیا تو وہ استحساناً واپس لے سکتا ہے،اگر چہ اس نے واپسی کی شرط (علیٰ أن ترجع علیّ بذٰلک) نہ لگائی ہو۔

د: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنے مال میں سے میرے عیال پر یا

میرا گھر بنانے میں خرچ کرو، تو ایسی صورت میں وہ جو خرچ کرے گا واپس لے گا۔

ھ: اگر کسی سے کہا کہ میرا قرض ادا کرو تو ہر حال میں دائن واپس لے گا۔

و: اگر کسی دوسرے کے کہنے پر اس کی ضرورت پوری کی تو اس سے واپس لے گا اگر چہ واپس کرنے کی شرط نہ لگائی ہو، یہی قول صحیح ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صیرفی سے مراد وہ شخص ہے جس سے تاجر قرض لیتا ہو اور جو تاجروں کے قرضوں کو نیابۃً وصول بھی کرتا ہو؛ ایسے صراف کو محض ادائیگی کا حکم کرنے سے بھی اس کو حق رجوع ہوگا کیونکہ معروف یہی ہے کہ جو مال دینے کا کہا جاتا ہے وہ آمر پر دین ہوتا ہے، جبکہ غیر صراف کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ محض اس قول (أعط فلانا) کی بنیاد پر مال واپس نہیں لے گا یعنی محض کسی نے یہ کہا کہ تم اتنا مال فلاں کو دے دو اور اس نے تعمیلِ حکم کرتے ہوئے دے دیا تو ایسی صورت میں وہ مال دینے والا آمر سے رجوع نہیں کرسکتا؛ لیکن اگر رجوع کی شرط لگائی ہو تو پھر ایسی صورت میں اس شرط کی وجہ سے وہ ضرور لے سکتا ہے، کیونکہ اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں ایسا عرف نہیں کہ اس کو دینا، اس سے لینا اور اس کو دینے کا حکم دینا دَین سمجھا جاتا ہو۔

وفيه قال أنفق علي أو على عيالي أو على أولادي ففعل، قيل يرجع بلا شرطه، وقيل لا. ولو قضى دينه بأمره رجع بلا شرطه، وكذا كل ما كان مطالبا به من جهة العباد كجناية ومؤن مالية. (در مع التنوير)

مطلب أمر غيره بالإنفاق ونحوه هل يرجع

(قوله وفيه إلخ) أقول: في الخانية ذكر في الأصل إذا أمر صيرفيا في المصارفة أن يعطي رجلا ألف درهم قضاء عنه أو لم يقل قضاء عنه ففعل يرجع على الآمر في قول أبي حنيفة، فإن لم يكن صيرفيا لا يرجع إلا أن يقول

عني، ولو أمره بشرائه أو بدفع الفداء يرجع عليه استحسانا، وإن لم يقل على أن ترجع علي بذلك، وكذا لو قال أنفق من مالك على عيالي أو في بناء داري يرجع بما أنفق، وكذا لو قال اقض ديني يرجع على كل حال، ولو قضى نائبة غيره بأمره رجع عليه وإن لم يشترط الرجوع هو الصحيح. اهـ. قلت: والمراد بالصيرفي من يستدين منه التجار ويقبض لهم فيرجع بمجرد الأمر للعرف بأن ما يؤمر بإعطائه هو دين على الآمر، بخلاف غير الصيرفي فلا يرجع بقوله أعط فلانا كذا إلا بشرط الرجوع (رد المحتار: ۱۰/۲۱۷)

(۲۳) مطلب في إرضاع الصغير

چھوٹے بچے کو دودھ پلانے کا بیان

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ماں پر اپنے بچے کو دودھ پلانا قضاءً لازم نہیں ہے، البتہ دیانۃً اولاد کو دودھ پلانا لازم ہے، مگر جب وہ (ماں) دودھ پلانے کے لئے متعین ہوجائے تو ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا، متعین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی عورت بچے کو دودھ پلانے والی نہ ہو خواہ اس کا کوئی بھی سبب ہو۔

علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے خانیہ، مجتبی اور فتح القدیر کے حوالے سے ان صورتوں کو بیان فرماتے ہیں جن میں ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا؛ چنانچہ پہلی صورت یہ ہے کہ باپ کوئی ایسی عورت نہ پائے جو اس بچے کو دودھ پلائے، دوسری صورت یہ ہے کہ بچہ کسی اور عورت کا پستان ہی قبول نہ کرے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہی اصح اور اصوب قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، خانیہ اور مجتبیٰ میں یہی مذکور ہے اور فتح میں اس کو وهو الأصوب کہا ہے۔ مسئلۂ ہذا میں یہ پہلا قول ہے آگے دوسرا قول کنز کے حوالے سے علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں

کہ: کنز کی عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اگر چہ وہ دودھ پلانے کے لئے متعین ہو جائے؛ کیونکہ بچے کو تیل وغیرہ سے غذا دی جا سکتی ہے، زیلعی وغیرہ نے اس (ظاہر کنز) کو ظاہر روایت کہا ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ نے پہلے (مفتیٰ بہ) قول کو حتمی قرار دیا ہے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پوری بحث بحر میں مذکور ہے اور وہاں (بحر میں) خانیہ کے حوالے سے یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ اگر نہ باپ کے پاس کوئی مال ہو اور نہ بچے کے پاس تو ایسی صورت میں تمام علماء کے نزدیک ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا۔خانیہ کی اس روایت کی بنیاد پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اختلاف کا محل یہ ہے کہ باپ مال دینے پر قادر ہو تو باوجود تعیین کے ماں کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر باپ قادر نہ ہو تو ایسی صورت میں تو ماں ہی کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا اس لئے کہ کوئی دوسری صورت متصور نہیں ہے۔

اجبار والی صورت سے متعلق ایک اور حکم

علامہ رملیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں خانیہ کے حوالے سے جو بات نقل ہوئی (وإن لم يكن للأب ولا للولد مال تجبر الأم على إرضاعه عند الكل) اسے زیلعی نے بھی خصاف کے حوالے سے نقل کیا ہے اور یہ اضافہ کیا ہے کہ ماں کی اجرت کو باپ پر قرض قرار دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح کا مسئلہ مجمع میں بھی موجود ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماں کو مجبور کرنے اور اس کے لئے اجرت لازم کرنے کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے، یعنی اس صورت میں بھی ماں کو اجرت ملے گی، البتہ ماں کو دودھ پلانے سے انکار کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

البتہ علامہ حصکفیؒ نے بابُ الحضانۃ میں جوھرہ کے حوالے سے یہ ذکر کیا ہے کہ باپ پر ماں کے لئے کوئی اجرت لازم نہیں ہوگی، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے وہاں بھی جوھرہ کے اس قول سے متعلق وضاحت کر دی تھی کہ اس صورت میں ماں اجرت کی حقدار ہوگی، اور خود علامہ حصکفیؒ نے یہاں آگے تحریر فرمایا ہے کہ الظئر تجبر علی إبقاء الإجارۃ، اجارہ کو جاری رکھنے پر اجبار کا مطلب یہی ہوا کہ جبر اور اجرت دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

(وليس على أمه إرضاعه) قضاء بل ديانة (إلا إذا تعينت) فتجبر كما مرفي الحضانة، (درمع التنوير)

مطلب في إرضاع الصغير

(قوله وليس على أمه) أي التي في نكاح الأب أو المطلقة ط (قوله إلا إذا تعينت) بأن لم يجد الأب من ترضعه أو كان الولد لا يأخذ ثدي غيرها، وهذا هو الأصح وعليه الفتوى خانية ومجتبى، وهو الأصوب فتح. وظاهر الكنز أنها لا تجبر وإن تعينت لتغذيه بالدهن وغيره. وفي الزيلعي وغيره: إنه ظاهر الرواية، وبالأول جزم في الهداية، وتمامه في البحر. وفيه عن الخانية: وإن لم يكن للأب ولا للولد مال تجبر الأم على إرضاعه عند الكل. اهـ قال: فمحل الخلاف عند قدرة الأب بالمال.

قال الرملي: وما في الخانية نقله الزيلعي عن الخصاف وزاد عليه قوله: وتجعل الأجرة دينا على الأب. اهـ. قلت: ومثله في المجمع وبه علم أنه لا منافاة بين إجبارها ولزوم الأجرة لها خلافا لما قدمه في الحضانة عن الجوهرة، ومر تمامه هناك (رد المحتار: ۲۱۹/۱۰)

(۲۴) مطلب فی نفقۃ الاصول

اصول کے نفقہ کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ خوشحال شخص پر راجح قول کے مطابق

اپنے اصول کا نفقہ واجب ہوگا اگر چہ وہ چھوٹا ہو،خوشحالی سے وہ غنیٰ مراد ہے جس سے صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے اور علامہ زیلعیؒ اور کمال نے اس کی کمائی میں سے بچے ہوئے مال کو خرچ کرنے کو ترجیح دی ہے اور خلاصہ میں ہے کہ کمانے والا شخص اپنے روزمرہ کے خرچ میں والدین کو بھی شامل کرے گا۔

نفقۂ اصول کے متعلق دو باتیں اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے بیان فرمائی ہیں:

(۱) نفقۂ اصول صغیر غنی پر بھی واجب ہوگا یعنی صغیر خوشحال ہوتو اس کے مال میں اس کے اصول کا نفقہ واجب ہوگا؛ کیونکہ صغیر اپنے مال میں واجب ہونے والے حقوق العباد میں کبیر کی طرح ہے۔لہٰذا اس کے ولی سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، جس طرح صغیر کی بیوی کے نفقہ کا مطالبہ ولی سے کیا جاتا ہے۔

(۲) مصنف علیہ الرحمہ نے موسر کی تشریح یسار الفطرۃ سے جو کی ہے علامہ شامیؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ صغیر اتنے مال کا مالک ہو کہ اس کے لئے زکاۃ لینا حرام ہو اور وہ ایسا نصاب ہے جو ضروریاتِ اصلیہ سے فاضل (زائد) ہو اگر چہ نامی نہ ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور ہدایہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اور ذخیرہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اور متن الملتقی میں اسی قول کو اپنایا گیا ہے اور بحر میں ہے أنہ الأرجح اور خلاصہ میں ہے کہ یہ زکاۃ کا نصاب ہے، اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے اور ولوالجی نے اس کو اختیار کیا ہے۔اس سلسلہ کی مزید تفصیل آئندہ مطلب میں آرہی ہے۔

(و) تجب (على موسر) ولو صغيرا (يسار الفطرة) على الأرجح ورجح الزيلعي والكمال إنفاق فاضل كسبه. (درمع التنوير)

مطلب في نفقة الأصول

(قوله وتجب إلخ) شروع في نفقة الأصول بعد الفراغ من نفقة الفروع (قوله ولو صغيرا)؛ لأنه كالكبير فيما يجب في ماله من حق عبد، فيطالب به وليه كما يطالب بنفقة زوجته (قوله يسار الفطرة على الأرجح) أي بأن يملك ما يحرم به أخذ الزكاة وهو نصاب ولو غير تام فاضل عن حوائجه الأصلية، وهذا قول أبي يوسف. وفي الهداية: وعليه الفتوى، وصححه في الذخيرة، ومشى عليه في متن الملتقى، وفي البحر أنه الأرجح، وفي الخلاصة أنه نصاب الزكاة وبه يفتى واختاره الولوالجي (رد المحتار: ۱۰/ ۲۲۷)

(۲۵) مطلب تجب النفقة من فاضل الكسب على المعتمد

معتمد قول کے مطابق نفقہ زائد کمائی سے واجب ہوگا۔

اصول کا نفقہ اولاد پر یسار کی شرط سے واجب ہوتا ہے اور یسار کی تعیین میں دو قول سابقہ مطلب میں گزر چکے ہیں اس سلسلے میں تیسرا قول ابن کمال اور زیلعی کا ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یسار الفطرۃ کی وضاحت میں زیلعی اور کمال ابن الہمام نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ اصول کے نفقہ میں اولاد کے بچے ہوئے مال کو خرچ کیا جائے ،اسی تیسرے قول کی وضاحت کے لئے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم فرمایا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تبیین الحقائق کی عبارت یہ ہے کہ امام محمد سے مروی ہے کہ اگر آدمی/ اولاد/ فروع اہل غلہ میں سے ہوتو اس کے اور اس کے اہل کے ایک ماہ کے نفقہ سے جو مال زائد ہو اس میں اصول کا نفقہ متعین کیا جائے گا ،اور

اگر وہ پیشہ والوں میں سے ہوتو ہر دن کے اعتبار سے جو اس کے اور اس کے اہل کے نفقہ سے بچے وہ بطور نفقۂ اصول متعین ہوگا، کیونکہ حقوق العباد میں معتبر قدرت ہے نصاب نہیں، اور یہ صغیر ضرورت سے زائد مال سے مستغنی ہے اور آئندہ کل کے لئے اپنے وعیال کے حقوق العباد کی قدرت رکھتا ہے، لہٰذا اس زائد مال کو رشتہ داروں میں صرف کرے گا، یہ ہی زیادہ مناسب ہے اور علماء نے کہا ہے کہ فتویٰ پہلے قول پر ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تبیین کے حوالے سے ذکر کردہ دونوں قول کے متعلق صاحبِ فتح فرماتے ہیں کہ زیلعی کی نقل کردہ یہ تفصیل امام محمد سے مروی دو روایتوں میں تطبیق ہے: (۱) اہلِ غلہ ہوتو ایک ماہ کے نفقہ سے جو بچے گا اس کا اعتبار ہوگا۔ (۲) کسوب ہوتو ہر روز کی کمائی سے جو بچے گا اس کا اعتبار ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کی کمائی ایک درہم ہو اور اسے چار دانق کافی ہوں تو اس پر قریبی رشتہ داروں کے لئے دو دانق خرچ کرنا واجب ہوں گے۔

امام سرخسیؒ کمائی والی بات میں امام محمدؒ کی بات کی طرف مائل ہیں اور صاحب تحفہ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول زیادہ موافق ہے اور فتح القدیر میں مذکورہ گفتگو کے بعد فرمایا کہ اگر وہ (صغیر) کمانے والا ہوتو امام محمدؒ کے قول کا اعتبار ہوگا اور یہ ضروری ہے کہ فتوے میں اس پر اعتماد کیا جائے۔

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ زیلعی اور صاحبِ تحفہ نے مطلقاً کسوب اور غیر کسوب دونوں صورتوں میں امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے جبکہ امام سرخسیؒ اور کمال ابن الہمامؒ نے امام محمدؒ کا قول بحالتِ کسوب راجح قرار دیا ہے جو ان سے دوسری روایت ہے اور غیر کسوب ہونے کی صورت میں گویا یسارِ فطرت والا قول معتبر ہوگا اور

بدائع میں بھی ہے أنه الأرفق (صاحبِ تحفہ اور زیلعی کی طرح)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ حاصل یہ ہوا کہ خوشحالی کی تعریف میں چار اقوال مروی ہیں:

(۱) یسارِ فطرۃ۔ (۲) یسارِ زکاۃ۔ (۳) فاضل عن نفقۃ شھر مطلقاً (۴) فاضل عن نفقۃ کل یومٍ مطلقاً۔ جیسا کہ بحر میں کہا ہے اور تیسرے قول کے تحت دو قول ہیں، لیکن فتح القدیر کی تطبیق کے مطابق یہ صرف تین اقوال ہیں اور تیسرا اور چوتھا قول ایک ہی قول ہے، افراد کے اعتبار سے فرق ہے یسار کا فرق مراد نہیں ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ تیسرا قول (زیلعی کی نقل کردہ امام محمد کی روایت) ایک مستقل قول ہے اور مصنف تمرتاشیؒ نے آگے جو قولِ مختار ذکر فرمایا ہے اس کی قید نہیں؛ کیونکہ جیسا کہ آگے آرہا ہے مصنف کا ذکر کردہ قول مختار (المختار أن الكسوب يدخل أبويه فى نفقته) اب کے اپاہج ہونے سے خاص ہے۔

علامہ شامیؒ صاحبِ بحر کا قول نقل فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا جس نے تیسرے قول پر فتویٰ دیا ہو، لہٰذا اعتماد پہلے دو قول پر ہوگا اور زیادہ راجح دوسرا (ہماری ترتیب میں پہلا) قول یعنی یسار فطرۃ والا ہے۔

اس مطلب کا تتمہ آئندہ مطلب میں مذکور ہے۔

مطلب تجب النفقة من فاضل الكسب على المعتمد

(قوله ورجح الزيلعي) عبارته، وعن محمد أنه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا إن كان من أهل الغلة، وإن كان من أهل الحرف فهو مقدر بما يفضل عن نفقته ونفقة عياله كل يوم؛ لأن المعتبر في حقوق العباد القدرة دون النصاب، وهو مستغن عما زاد على ذلك فيصرفها إلى أقاربه، وهذا أوجه. وقالوا: الفتوى على الأول. اهـ والذي في الفتح أن هذا توفيق بين

روايتين عن محمد: الأولى- اعتبار فاضل نفقة شهر. والثانية- فاضل كسبه كل يوم، حتى لو كان كسبه درهما ويكفيه أربعة دوانق وجب عليه دانقان للقريب. قال: ومال السرخسي إلى قول محمد في الكسب. وقال صاحب التحفة: قول محمد أرفق. ثم قال في الفتح بعد كلام: وإن كان كسوبا يعتبر قول محمد، وهذا يجب أن يعول عليه في الفتوى. اهـ وبه علم أن الزيلعي وصاحب التحفة رجحا قول محمد مطلقا والسرخسي والكمال رجحا قوله لو كسوبا، وهي الرواية الثانية عنه. وفي البدائع أيضا أنه الأرفق. قلت: والحاصل أن في حد اليسار أربعة أقوال مروية كما قاله في البحر، وأن الثالث تحته قولان، وعلى توفيق الفتح هي ثلاثة فقط. وبه علم أن الثالث ليس تقييد الماذكره المصنف، بل هو قول آخر فافهم.

وقال في البحر ولم أر من أفتى به أي بالثالث المذكور، فالاعتماد على الأولين والأرجح الثاني (رد المحتار: ١٠/٢٢٧)

(٢٦) مطلب: صاحب الفتح ابن الهمام من اهل الاجتهاد

علامہ ابن ہمام صاحبِ فتح القدیر مجتہد ہیں۔

سابقہ مطلب میں یہ بات واضح ہوکر سامنے آگئی کہ فروع پر اصول کے نفقہ میں صاحبِ فتح القدیر یہ فرماتے ہیں کہ فرع اگر کسوب ہے تو امام محمدؒ کی اس روایت پر فتویٰ ہونا چاہئے، جس میں فاضل کسب کل یوم کی شرط ہے اور غیر کسوب ہونے کی صورت میں 'یسار' والے مشہور قول پر فتویٰ ہونا چاہئے۔

اور اخیر میں صاحبِ بحر کا یہ قول نقل ہوا کہ اس تیسرے قول (صاحبِ فتح القدیر کے نقل کردہ امام محمد کے قول) پر کسی نے فتوی دیا ہو یہ ان کی نظر سے نہیں گذرا، اور فتویٰ یسار فطرت یا یسار زکات والے قول پر ہوگا اور اس میں بھی یسار زکات والا قول راجح ہے۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں صاحبِ بحر سے اختلاف کرتے ہوئے صاحبِ فتح القدیر کا ذکر کردہ تیسرا قول راجح ہونے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ قواعد ترجیح سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

رسم المفتی میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ کسی قول کو اس کی دلیل کی قوت کی وجہ سے راجح قرار دینا اصح ہے، لہٰذا اس قاعدے کے اعتبار سے تیسرا قول (صاحبِ فتح القدیر کا نقل کردہ امام محمد کا قول) زیادہ مناسب یعنی توجیہ واستدلال کے اعتبار سے زیادہ ظاہر ہے تو وہ ہی ارجح ہوگا، اگرچہ کسی اور قول پر فتویٰ کی تصریح کی گئی ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی لئے زیلعی نے یسار والی ترجیح کو اپنی طرف منسوب نہیں کیا اور قالوا کہہ کر اس ترجیح کو مشائخ کی طرف منسوب کہہ خود کو اس ترجیح سے بری کرلیا ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ فتویٰ دینے میں اسی تیسرے قول پر اعتماد کیا جانا ضروری ہے۔

چونکہ علامہ شامیؒ صاحبِ فتح کی بات کو ترجیح دینا چاہتے ہیں اس لئے آگے فرماتے ہیں کہ صاحبِ فتح کمال ابن الہمام اہل ترجیح میں سے ہے، بلکہ مجتہدین میں سے ہے جیسا کہ نکاح الرقیق میں ہم بیان کرچکے ہیں، اوران کے اس کلام کو ان کے شاگرد علامہ قاسمؒ نے نقل کیا ہے، اسی طرح صاحبِ نہر، مقدسی اور شرنبلالی نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو ثابت کیا ہے، نیز ابن الہمام کی بات کے ثابت ہونے کے لئے یہ بھی کافی ہے کہ اس قول کی طرف امام سرخسی کا رجحان ہے نیز صاحبِ تحفہ اور صاحبِ بدائع نے اس قول کو أنہ الأرجح کہا ہے، لہٰذا ان سب باتوں کے پیش نظر یہی تیسرا قول جس کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے زیادہ مناسب اور درست ہے،

متاخرین نے اس پر اعتماد کیا ہے اور اس پر اعتماد کرنا ضروری ہے، لہٰذا یہی قول قابلِ اعتماد ہوا۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر فرع کسوب ہو تو اپنے اور اپنے عیال کے ایک دن کے نفقہ سے جو بچے اس میں سے اپنے اصول کا خرچہ نکالے گا اور اگر کسوب نہ ہو تو یسارِ فطرت والے قول کو اختیار کیا جائے گا یعنی اس فرع کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کے لئے زکاۃ لینا حرام ہو تو ایسی صورت میں اس پر اپنے اصول کا نفقہ واجب ہوگا، لیکن اگر فرع محتاج اور تنگ دست ہو تو ایسی صورت میں کیا حکم ہوگا؟ اس کو علامہ شامیؒ آگے بیان فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشیؒ نے اصول کے نفقہ میں جو یسار کی شرط ذکر کی ہے کافی الحاکم، الدرر، نقایہ، فتح القدیر، ملتقی، المواہب، بحر اور نہر سب نے اس کی تصریح کی ہے اور کافی الحاکم میں تو یہ بھی مذکور ہے کہ تنگ دست کو کسی کے نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا؛ البتہ بیوی اور بیٹے کے نفقہ پر مجبور کیا جائے گا، اسی طرح کی بات اختیار اور ہدایہ میں مذکور ہے، اور خانیہ میں ہے کہ فقیر باپ کا نفقہ فقیر بیٹے پر حکماً واجب نہیں ہوگا، مگر جبکہ اس کے والد اپاہج ومعذور ہوں اور کام کرنے پر قادر نہ ہو اور اس بیٹے کے عیال ہوں تو اس بیٹے پر لازم ہے کہ وہ باپ کو اپنے عیال کے ساتھ ملالے اور سب پر خرچ کرے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہی ظاہر روایت ہمارے اصحاب سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر چار آدمیوں کا کھانا پانچ افراد پر تقسیم کر دیا جائے تو ان کو کوئی بڑا نقصان لاحق نہیں ہوگا، ہاں اگر ایک آدمی کو ایک کے کھانے میں شامل کرلیا جائے تو اس میں یقیناً زیادہ ضرر ہوگا، گویا بیٹا تنہا ہو اور اپنا ہی کما سکتا ہے تو باپ کا نفقہ اس پر واجب نہ ہوگا، آگے سے اس صورت کا

دوسرا حکم بھی ذکر فرماتے ہیں کہ بزازیہ میں ہے کہ اگر قاضی دیکھے کہ اس کے روزینہ میں سے کوئی چیز بچ جائے گی تو مذہبِ مختار کے مطابق قاضی فاضل (بچے ہوئے مال) میں سے اس کو خرچ کرنے پر مجبور کرے گا اور اگر کچھ نہ بچتا ہو تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا؛ لیکن ظاہر روایت میں ہے کہ اگر بیٹا اکیلا ہو اور اس کے عیال نہ ہو تو اس کو دیانۃً خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن اگر اس کے عیال ہوں تو پھر اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ باپ کو اپنے عیال کے پاس رکھے تا کہ باپ ضائع نہ ہو جائے اور اسے (بیٹے کو) مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ باپ کو علیحدہ کوئی چیز دے۔

حاصلِ کلام یہ کہ اصول کا نفقہ یسار کی شرط پر واجب ہوگا؛ البتہ یسار کی تفسیر میں اختلاف ہے، مگر جب اصل (باپ) ایسا دائمی مریض ہو کہ کوئی کمائی نہ کر سکتا ہو تو لزومِ نفقہ کے لئے صرف یہی شرط ہوگی کہ بچہ کمائی پر قادر ہو، لہٰذا اگر اس کی کمائی میں سے کچھ بچ جائے تو اس زائد مال کے خرچ کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا ورنہ یعنی اگر کمائی میں سے کچھ نہ بچتا ہو اور وہ فرع تنہا ہو تو ایسی صورت میں اس اصل کو فرع کے ساتھ ملانا دیانۃً واجب ہوگا، اور اگر اس کے عیال ہوں تب تو اس فرع کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ باپ کو عیال کے ساتھ اپنے پاس رکھے یعنی ملانا قضاءً بھی واجب ہوگا۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ ماں کا حکم لاچار/معذور باپ کی طرح ہے؛ کیونکہ انوثت بذاتِ خود ایک عجز ہے یعنی بیٹے پر اپنی ماں کا نفقہ بھی ہوگا اس لئے کہ ماں باہر کمانے کے لئے نہیں جا سکتی ہے، لہٰذا اصول میں سے ماں کا نفقہ بھی بیٹے پر واجب ہوگا اور اس حکم کی تصریح بدائع میں موجود ہے، البتہ بدائع میں یہ بھی تصریح ہے کہ اصول کے نفقہ میں ولد کا یسار شرط نہیں بلکہ قدرت علی الکسب فقط ضروری ہے اور اس

بات کومجتبیٰ میں خصاف کی طرف منسوب کیا ہے؛ لیکن علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کے خلاف بہت سی نقول آپ کے سامنے ذکر کی ہیں تاکہ تو جان لے کہ یہ قول مذہب میں معتبر نہیں۔

قلت: مر في رسم المفتي أن الأصح الترجيح بقوة الدليل، فحيث كان الثالث هو الأوجه أي الأظهر من حيث التوجيه والاستدلال كان هو الأرجح، وإن صرح بالفتوى على غيره، ولذا قال الزيلعي: قالوا الفتوى على الأول بصيغة قالوا للتبري، وكذا قال في الفتح، وهذا يجب أن يعول عليه في الفتوى أي على الثالث.

مطلب صاحب الفتح ابن الهمام من أهل الاجتهاد

والكمال صاحب الفتح من أهل الترجيح بل من أهل الاجتهاد كما قدمناه في نكاح الرقيق، وقد نقل كلامه تلميذه العلامة قاسم، وكذا صاحب النهر والمقدسي والشرنبلالي وأقروه عليه. ويكفي أيضا ميل الإمام السرخسي إليه، وقول التحفة والبدائع إنه الأرفق، فحيث كان هو الأوجه والأرفق، واعتمده المتأخرون وجب التعويل عليه، فكان هو المعتمد. ثم اعلم أن ما ذكره المصنف من اشتراط اليسار في نفقة الأصول صرح به في كافي الحاكم والدرر والنقاية والفتح والملتقى والمواهب والبحر والنهر. وفي كافي الحاكم أيضا: ولا يجبر المعسر على نفقة أحد إلا على نفقة الزوجة والولد. اهـ ومثله في الاختيار، ونحوه في الهداية.

وفي الخانية: لا يجب على الابن الفقير نفقة والده الفقير حكما إلا إن كان والده زمنا لا يقدر على العمل وللابن عيال فعليه أن يضمه إلى عياله وينفق على الكل. وفي الذخيرة أنه ظاهر الرواية عن أصحابنا؛ لأن طعام الأربعة إذا فرق على الخمسة لا يضرهم ضررا فاحشا، بخلاف إدخال الواحد في طعام الواحد لتفاحش الضرر. وفي البزازية: إن رأى القاضي أنه يفضل من قوته شيء أجبره على النفقة من الفاضل على المختار، وإن لم يفضل فلا شيء في الحكم، لكن في ظاهر الرواية يؤمر ديانة بالإنفاق إن كان الابن وحده؛ ولو له عيال أجبر على ضم

أبيه معهم كي لا يضيع، ولا يجبر على أن يعطيه شيئا على حدة. اهـ.

والحاصل أنه يشترط في نفقة الأصول اليسار على الخلاف المار في تفسيره إلا إذا كان الأصل زمنا لا كسب له، فلا يشترط سوى قدرة الولد على الكسب. فإن كان لكسبه فضل أجبر على إنفاق الفاضل، وإلا فلو كان الولد وحده أمر ديانة بضم الأصل إليه، ولو له عيال يجبر في الحكم على ضمه إليهم. ولا يخفى أن الأم بمنزلة الأب الزمن؛ لأن الأنوثة بمجردها عجز، وبه صرح في البدائع، لكن صرح أيضا بأنه لا يشترط في نفقة الأصول يسار الولد بل قدرته على الكسب، وعزاه في المجتبى إلى الخصاف: وقد أكثرنا لك من النقل بخلافه لتعلم أنه غير المعتمد في المذهب (رد المحتار: ۱۰/۲۲۹)

(۲۷) مطلب ضابط في حصر نفقة أحكام الأصول والفروع

اصول وفروع کے نفقے کے قواعد وضوابط

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مسائل نفقہ میں بڑے بڑے دانشمند متحیر ہیں کیونکہ ان میں اضطراب کا وہم ہوتا ہے اور میں نے بہت سے لوگوں کو دیکھا کہ وہ صحیح راہ سے بھٹک گئے اور وہ اس باب میں مفید ضابطہ یا جامع قاعدہ ذکر نہیں کر سکے، یہاں تک کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان مسائل میں مجھے ایک رسالہ جمع کرنے کی توفیق دی جس کا نام میں نے 'تحریر النقول فی نفقات الفروع والأصول' رکھا، اس رسالہ میں اللہ تعالیٰ نے مجھے وہ معانی عطا فرمائے جس پر مجھ سے پہلے کوئی مطلع نہیں ہوا؛ بلکہ مجھ سے قبل کوئی اس کے قریب بھی نہیں پھٹکا، اور اللہ تعالی نے مجھے ایسا کلی ضابطہ وضع کرنے کی توفیق بخشی جو تقسیم عقلی پر مبنی ہے اور جو فقہاء کے صریح یا اشاراتی کلام سے ماخوذ ہے، نیز فقہاء کی بیان کردہ فروعات کو ایسے صحیح طریقے سے جامع و محیط ہے کہ کوئی صورت شاذ ونادر بھی نہیں رہی۔

اس کا بیان یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: معاملہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا:

یا تو مستحقِ نفقہ سے قرابتِ ولادرکھنے والا شخص ایک ہوگا یا زیادہ ہوں گے، پہلی صورت کا حکم ظاہر ہے یعنی جب ایک ہی شخص ہو اور وجوب کی شرطیں پائی جاتی ہوں تو اس پر نفقہ واجب ہوگا جبکہ دوسری صورت مختلف احوال سے خالی نہیں ہوگی، اس طور پر کہ قرابتِ ولادرکھنے والے (من تجب علیهم النفقة) صرف فروع ہوں گے یا فروع اور حواشی ہوں گے یا فروع اور اصول ہوں گے یا فروع، اصول اور حواشی ہوں گے یا صرف اصول ہوں گے یا صرف اصول اور حواشی ہوں گے، یہ کل چھ صورتیں ہوتی ہیں اور ایک ساتویں قسم باقی رہ جاتی ہے جو اقسامِ عقلیہ کا تتمہ ہے یعنی صرف حواشی ہوں۔احاطۂ اقسام کے پیشِ نظر اس کا بھی ہم ذکر کر دیں گے، اگر چہ یہ صورت قرابتِ ولاد کی نہیں ہے۔

(ا) پہلی قسم: مستحقِ نفقہ سے ولادت کی رشتہ داری رکھنے والے صرف فروع ہوں تو ان میں معتبر قرب و جزئیت ہے یعنی جزئیت کے بعد قرب دیکھا جائے گا، اور اس میں میراث کا اعتبار نہیں ہوگا۔

☆ جیسے اگر کسی مسلمان فقیر کے دو بچے ہیں اور ان میں سے ایک نصرانی یا مؤنث ہو تو دونوں پر اس (فقیر مسلمان باپ) کا نفقہ برابر ہوگا؛ کیونکہ دونوں قرب و جزئیت کے اعتبار سے برابر ہیں، اگر چہ وراثت میں مختلف ہیں۔(ذخیرہ)

☆ اگر کسی مسلمان فقیر کی فروع میں بیٹا اور پوتا ہو تو قرب کی وجہ سے صرف بیٹے پر نفقہ ہوگا۔(بدائع)

☆ اگر بیٹی اور پوتا ہو تو نفقہ صرف بیٹی پر ہوگا؛ کیونکہ وہ قریب ہے۔(ذخیرہ)
اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پوتے کو نواسی پر کوئی ترجیح نہیں، یعنی نفقہ

دونوں پر یکساں طور پر واجب ہوگا، اگر چہ پوتا وارث ہے؛ کیونکہ قرب اور جزئیت میں دونوں برابر ہیں اور اس لئے بھی کہ علماء نے یہ صراحت کی ہے کہ فروع میں وراثت کا اعتبار نہیں ورنہ تو پھر بیٹے اور بیٹی میں تہائی کے اعتبار سے نفقہ واجب ہوتا اور مسلمان بیٹے کے ہوتے ہوئے نصرانی بیٹے پر کوئی شئی لازم نہ ہوتی، اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ حاشیۂ بحر میں علامہ رملیؒ نے پوتے اور نواسی (ابن الابن و بنت البنت) میں باعتبار میراث ترجیح دیتے ہوئے پوتے پر نفقہ ہونے کی جو بات فرمائی ہے، وہ فقہاء کی تصریحات کے خلاف ہے۔[۱]

(۲) دوسری قسم: مستحقِ نفقہ سے ولادت کی رشتہ داری رکھنے والے فروع

[۱] بحر اور حاشیہ بحر (منحۃ الخالق لابن عابدین) میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ مذکور ہے اس کا خلاصہ یہ ہے: صاحب بحرؒ فرماتے ہیں کہ والدین اور مولودین کے نفقہ کے واجب ہونے میں اعتبار قرب اور جزئیت کا ہی ہوتا ہے، اس میں میراث کا اعتبار نہیں ہوتا، اور اگر دونوں فریق قرب میں برابر ہوں تو نفقہ اس فریق پر ہوگا جو کسی بھی طرح راجح ہو؛ لیکن اگر دونوں میں سے کسی میں راجح ہونا نہ پایا جاتا ہو تو پھر نفقہ بقدر میراث واجب ہوگا، اس پر علامہ شامیؒ بحر کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ علامہ رملیؒ پوتا اور نواسی ہونے کی صورت میں نفقہ پوتے پر واجب کرتے ہیں، اور وجہ رجحان یہ بیان فرماتے ہیں کہ وہ وارث بنتا ہے؛ لیکن یہ فرع اور جزئی ایسی ہے جو علماء کی صراحت کی محتاج ہے، لہٰذا اگر اس مسئلے میں علامہ رملی کے پاس علماء کی کوئی تصریح موجود نہیں تو پھر یہ ان تفریعات کے خلاف ہے جو وراثت کے عدمِ اعتبار پر دلالت کرتی ہیں۔

اگر کسی شخص کے مالدار نواسا اور نواسی ہوں اور بھائی ہو تو نفقہ اس شخص کی اولاد کی اولاد (نواسا و نواسی) پر ہوگا؛ کیونکہ نفقہ کے باب میں اقرب فالاقرب کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ میراث کا، اس کے بعد یہ بھی فرماتے ہیں کہ محتاج شخص کا نفقہ نواسوں پر ہوگا اور اس میں مذکر ومؤنث سب برابر ہیں، اولاد میں وراثت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرب کا اعتبار ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر بیٹی اور پوتا ہو تو نفقہ بیٹی پر ہوگا۔

ہوں حواشی کے ساتھ۔

یہاں حواشی سے مراد وہ لوگ ہیں جو عمودِ نسب میں نہ ہو؛ یعنی نہ اصل ہو اور نہ فرع ہو، لہٰذا ذخیرہ میں مذکور جزئیہ بھی اسی نوع کا شمار ہوگا اور وہ جزئیہ یہ ہے کہ اگر مستحقِ نفقہ شخص کی بیٹی اور مولیٰ عتاقہ ہو تو ایسی صورت میں صرف بیٹی پر نفقہ لازم ہوگا، اگر چہ دونوں وارث ہیں؛ کیونکہ نفقہ جزئیت کے ساتھ خاص ہیں۔

اس دوسری قسم میں بھی معتبر قرب و جزئیت ہے وراثت نہیں۔

☆ جیسے مستحقِ نفقہ شخص کی بیٹی اور حقیقی بہن ہو تو ایسی صورت میں صرف بیٹی پر نفقہ ہوگا، اگر چہ دونوں وارث ہیں (بدائع، ذخیرہ) نفقہ میں جزئیت کے مقدم ہونے کی وجہ سے بہن ساقط ہو جائے گی۔

☆ اور اگر اس (مستحقِ نفقہ شخص) کا نصرانی بیٹا اور مسلمان بھائی ہو تو صرف بیٹے پر نفقہ ہوگا؛ اگر چہ وارث بھائی ہوگا (ذخیرہ) کیونکہ بیٹا قرب اور جزئیت کے ساتھ خاص ہے۔

☆ اور اگر نواسا اور حقیقی بھائی ہو تو نفقہ نواسے پر ہوگا، اگر چہ وہ وارث نہیں، کیونکہ نواسا جزئیت کے ساتھ خاص ہے، اگر چہ قرب میں برابر ہیں؛ کیونکہ دونوں ایک واسطہ کے ساتھ رشتہ دار ہیں۔

(۳) تیسری قسم: مستحقِ نفقہ سے ولادت کی رشتہ داری رکھنے والے اصول کے ساتھ فروع ہوں تو اس میں جزئیت کے اعتبار سے قرب معتبر ہوگا، چنانچہ اگر ایسا کوئی فرد نہ پایا جائے تو ترجیح کا اعتبار ہوگا اور اگر ترجیح بھی نہ پائی جائے تو وراثت کا اعتبار رہوگا۔

☆ مثلاً مستحقِ نفقہ شخص کا باپ اور بیٹا دونوں ہے تو اگر چہ باپ اور بیٹا جزئیت

کے قرب میں برابر ہیں؛ لیکن بیٹے پر نفقہ ہوگا کیونکہ یہ اس حدیث کی وجہ سے راجح ہے أنت ومالک لأبیک (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے)،(ذخیرہ ، بدائع) یعنی حدیث میں بیٹے کا مال باپ کا قرار دیا گیا ہے تو گویا بیٹے کا مال بھی باپ کا ہوا، لہٰذا نفقہ بھی اس میں ہوگا۔اسی طرح کا حکم ہوگا (یعنی بیٹے پر نفقہ ہوگا) جبکہ ماں اور بیٹا ہو؛ کیونکہ متون کا قول ہے کہ والدین کے نفقہ میں اولاد کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔

اس ترجیح کی وضاحت کرتے ہوئے صاحبِ بحر فرماتے ہیں: کیونکہ نص کی بنیاد پر ماں باپ کے پاس بیٹے کے مال میں اپنا حق ہونے کی دلیل ہے، نیز لوگوں میں سے وہ ان دونوں (والدین) کا زیادہ قریبی ہے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ مذکور حدیث باپ کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ وہم ہوتا ہے بلکہ ماں کا حکم بھی اسی طرح ہے۔

☆اور اگر مستحقِ نفقہ شخص کا دادا اور پوتا ہو تو اس صورت میں نفقہ میراث کے مطابق اسداساً واجب ہوگا یعنی ایک سدس دادا پر ہوگا اور بقیہ پوتے پر واجب ہوگا؛ کیونکہ دونوں قرب میں، اسی طرح وراثت میں اور کسی دوسری وجہ سے مرجح نہ ہونے میں برابر ہیں (بدائع)۔اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ اگر اس کا باپ اور پوتا ہو یا باپ اور نواسی ہو تو نفقہ باپ پر ہوگا؛ کیونکہ وہ جزئیت میں زیادہ قریب ہے، لہٰذا تساوی نہیں رہی اور ترجیح دینے والا اقرب پایا گیا اور یہ اس قاعدے کے تحت داخل ہے جو ذخیرہ اور بدائع کے حوالے سے گزر چکا ہے (والدین اور اولاد کے نفقہ میں اعتبار جزئیت کے بعد قرب کا ہے، نہ کہ میراث کا یعنی سب سے پہلے جزئیت کا اعتبار کیا جاتا ہے یعنی اصول وفروع میں ولادت کی جہت کا اعتبار کیا جائے گا اور رشتہ داری

میں ولادت کے تعلق کو مقدم کیا جائے گا پھر اقرب فالاقرب کو مقدم کیا جائے گا اور وراثت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا)۔

اسی طرح یہ مثال متون میں وارد قول لا یشارک الأب فی نفقة ولده أحد کے تحت بھی داخل ہے،اس لئے باپ کے ساتھ پوتا اور نواسی ہونے کی صورت میں باپ ہی پر نفقہ لازم ہوگا۔

(۴) چوتھی قسم: مستحقِ نفقہ سے ولادت کی رشتہ داری رکھنے والے فروع کے ساتھ ساتھ اصول بھی ہوں اور حواشی بھی ہوں،اس قسم میں بھی معتبر وہ ہے جو جزئیت کے اعتبار سے زیادہ قریبی ہو؛ کیونکہ حواشی فروع کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ وہ (فروع) قرب و جزئیت میں راجح ہے گویا فروع اور اصول کے سوا کوئی نہیں پایا گیا،لہٰذا یہ بعینہ تیسری قسم ہے۔

(۵) پانچویں قسم: مستحقِ نفقہ سے ولادت کی رشتہ داری رکھنے والے صرف اصول ہوں، پس اگر اصول میں باپ موجود ہو تو نفقہ صرف باپ پر لازم ہوگا، دیگر اصول پر نہیں، کیونکہ متون کا قول ہے: اولاد کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا،اور اگر باپ کے علاوہ اصول ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں: وارث اور غیر وارث دونوں طرح کے اصول ہوں گے یا سبھی اصول وارث ہی ہوں گے،پہلی صورت میں جزئیت کے اعتبار سے اقرب کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر نفقہ آئے گا، چنانچہ قنیہ میں ہے کہ محتاج کی ماں اور نانا ہو تو نفقہ ماں کے ذمہ ہوگا؛ کیونکہ وہ قریب ہے،اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دادی نانا کی طرح ہے،یعنی قرابت میں دونوں کا درجہ یکساں ہوگا،اور حاشیہ رملی میں ہے: جب اجداد و جدات جمع ہو جائیں تو

نفقہ اقرب پر ہوگا، اگرچہ دوسرا اس کے واسطہ سے رشتہ دار نہ بنتا ہو۔ اور اگر وہ سب قرب میں برابر ہوں تو علماء کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ وارث کے ذمہ نفقہ دینا راجح ہوگا؛ بلکہ قرابتِ ولاد کے سلسلے میں بدائع میں یہ صراحۃً مذکور ہے کہ جب ترجیح نہ پائی جائے تو وراثت کا اعتبار ہوگا۔

اس قاعدے کے اعتبار سے کہ قرابت میں سب برابر ہوں تو اعتبار وراثت کا ہوگا، نانا اور دادا کی موجودگی میں نفقہ صرف دادا پر ہوگا؛ کیونکہ وہ وارث ہوتا ہے اور دوسری صورت میں یعنی سب اصول وارث ہوں تو اس میں نفقہ وراثت کی طرح ہوگا۔ اور اگر ماں اور دادا ہوں تو ظاہر روایت کے اعتبار سے دونوں پر نفقہ تہائی کے اعتبار سے ہوگا۔ (خانیہ وغیرہ)

(۶) چھٹی قسم: مستحق نفقہ سے قرابتِ ولاد رکھنے والے افراد میں اصول اور حواشی دونوں ہوں تو دیکھا جائے گا: اگر دونوں صنفوں میں سے ایک صنف وارث اور دوسری غیر وارث ہوں تو صرف اصول کا اعتبار کیا جائے گا؛ یہاں جزئیت کو ترجیح دی جائے گی اور وراثت میں مشارکت تو ہے نہیں کہ اس کا اعتبار کیا جائے، لہٰذا اصل کو مقدم کیا جائے گا خواہ وہ وارث ہو یا دوسری صنف (حواشی) وارث ہوں، پہلے کی مثال (اصول وارث ہوں اور حواشی وارث نہ ہوں) خانیہ میں مذکور جزئیہ ہے: اگر دادا اور حقیقی بھائی ہو تو نفقہ دادا پر ہوگا، دوسرے کی مثال (اصول وارث نہ ہو، دوسری صنف وارث ہو) قنیہ میں مذکور جزئیہ ہے: اگر نانا اور چچا ہو تو نفقہ نانا کے ذمہ ہوگا، ان دونوں مثالوں میں جزئیت کو مقدم کیا جائے گا اور وراثت میں شرکت کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیونکہ اصل ہی پہلی صورت میں وارث ہے اور دوسری صورت میں چچا

وارث ہیں جو حواشی ہیں مگر نفقہ اصول کے اعتبار سے نانا پر ہوگا، اور اگر دونوں صنفوں (یعنی اصول وحواشی) میں سے ہر ایک وارث ہوں تو وراثت کا اعتبار ہوگا، لہٰذا ماں کے ساتھ عصبی بھائی یا بھتیجا یا چچا ہو تو ماں پر ایک تہائی نفقہ ہوگا اور عصبہ پر دو تہائی نفقہ ہوگا۔(بدائع)

پھر جب اس قسم میں اصول پر نفقہ آنے کی دونوں صورتوں میں اصول متعدد ہوں تو وجوبِ نفقہ میں اس ترتیب کا اعتبار کیا جائے گا جس کا پانچویں قسم میں اعتبار کیا گیا مثلاً ماقبل میں خانیہ کے حوالے سے مروی گذشتہ مثال (دادا اور بھائی) میں دادا، نانا اور بھائی ہو تو ہم دادا کو مقدم کریں گے؛ کیونکہ وہ وراثت میں مقدم ہے، اگر چہ جزئیت میں برابر ہے۔ اور قنیہ کے حوالے سے مذکور مثال (نانا اور چچا) میں ماں، نانا اور چچا ہو تو ہم ماں کو نانا پر مقدم کریں گے؛ کیونکہ ماں وراثت اور قرب میں راجح ہے۔

اور اسی طرح اگر امثلۂ اخیرہ یعنی اصول وحواشی دونوں کے وارث ہونے کی مثالوں (ام واخ عصبی الخ) میں ماں کے ساتھ نانی بھی ہو (ام وجد لام واخ عصبی الخ) تو نفقہ میں ماں مقدم ہوگی یعنی اس پر ثلث آئے گا اور نانی پر نفقہ نہ ہوگا قرب ووراثت میں راجح ہونے کی وجہ سے، اور اگر ماں کے ساتھ دادا پایا جائے بایں طور کہ محتاج شخص کی ماں، دادا اور عصبی بھائی ہو یا بھتیجا یا چچا ہو تو نفقہ صرف دادا پر ہوگا جیسا کہ خانیہ میں اس کی تصریح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دادا کی وجہ سے بھائی، بھتیجا اور چچا محجوب ہوتے ہیں؛ کیونکہ دادا باپ کے قائم مقام ہوجاتا ہے اور جب جد کا باپ کے قائم مقام ہونا متحقق ہوگیا تو یہ ایسے ہوگیا جیسے باپ حقیقۃً موجود ہو اور جب

باپ حقیقۃً موجود ہوتو وجوبِ نفقہ میں ماں اس کے ساتھ شریک نہیں ہوتی ،لہٰذا یہی صورتِ حال ہوگی جب باپ حکماً موجود ہوتو نفقہ صرف دادا پر واجب ہوگا، برخلاف اگر فقیر شخص کی ماں اور صرف دادا موجود ہو(کوئی حواشی جد سے محجوب ہونے والے نہ ہوں) تو دادا کو باپ کے قائم مقام نہیں رکھا جائے گا،اوراس لئے نفقہ ایک تہائی کے اعتبار سے ہوگا۔

(۷) ساتویں قسم : مستحق نفقہ سے قرابتِ ولاد رکھنے والے صرف حواشی ہوں تو بشرطیکہ ذورحم محرم ہوں،ان میں وراثت معتبر ہے یعنی ان ذورحم رشتہ داروں پر باعتبار میراث نفقہ ہوگا جواس فقیر کی موت کے وقت وارث بن سکتے ہوں۔

پھر یہ سب اس وقت ہے جب تمام موجودین خوشحال ہوں،اگر ان میں کوئی تنگدست ہوتو بعض مرتبہ تنگدست کومردے کے قائم مقام رکھا جاتا ہےاوراس کے غیر پر نفقہ واجب کردیا جاتا ہے،اور کبھی اسے زندہ کے قائم مقام رکھا جاتا ہے اور نفقہ اس کے بعد والے پر وراثت کے حصے کے مطابق مقرر کردیا جاتا ہے یعنی جس صورت میں یہ معسر شخص باعتبار میراث کل کا حقدار ہوتا ہوتو اس کو مردہ قرار دیں گے تاکہ اس کے علاوہ لوگوں کو وارث تصور کرسکیں اور ان پر نفقہ واجب کرسکیں اور جن صورتوں میں یہ معسر شخص کل میراث کا حقدار نہ ہوتا ہوتو اس کو زندہ ہی مانیں گے، البتہ وجوبِ نفقہ میں اسے خارج کرکے دیگر ورثاء پر نفقہ واجب ہوگا (کماسیاتی)۔

یہ خلاصہ ہے ان مسائل کا جن پر یہ رسالہ مشتمل ہے اور جس رسالہ سے اس مسئلہ کی جہالت ختم ہوجائے گی، اسے مضبوطی سے پکڑلو اور پکڑنے والوں میں سے زیادہ رغبت کرنے والے بن جاؤ،اور اگر اس پر زیادتی کا ارادہ ہوتو اسی کی طرف

رجوع کرواوراس پر اعتماد کرو، کیونکہ یہ رسالہ اپنے باب میں یگانہ ہے، طلبہ کے لئے سود مند ہے، یہ رسالہ محض اللہ کریم کے فضل سے تصنیف ہوا، اس کے لئے ہر وقت ہزار ہا پے در پے حمد ہیں۔

(والمعتبر فيه القرب والجزئية) (درمع التنوير)

مطلب ضابط في حصر أحكام نفقة الأصول والفروع

(قوله والمعتبر فيه القرب والجزئية لا الإرث) أي الأصل في نفقة الوالدين والمولودين القرب بعد الجزئية دون الميراث كذا في الفتح: أي تعتبر أولا الجزئية: أي جهة الولاد أصولا أو فروعا، وتقدم على غيرها من الرحم، ثم يقدم فيها الأقرب فالأقرب، ولا ينظر إلى الإرث، فلو له أخ شقيق وبنت بنت فالنفقة عليها فقط للجزئية وإن كان الوارث هو الأخ، ولو له بنت وابن ابن فعلى البنت لقربها في الجزئية وإن اشتركا في الإرث كما في الفتح وغيره. قلت: ويرد عليه قولهم: لو له أم وجد لأب فعليهما أثلاثا اعتبارا للإرث مع أن الأم أقرب في الجزئية، وكذا قولهم لو له أم وجد لأب وأخ شقيق فعلى الجد عند الإمام مع أن الأم أقرب أيضا وغير ذلك من المسائل.

واعلم أن مسائل هذا الباب، مما تحير فيها أولو الألباب، لما يتوهم فيها من الاضطراب، وكثيرا ما رأيت من ضل فيها عن الصواب، حيث لم يذكروا لها ضابطا نافعا ولا أصلا جامعا، حتى وفقني الله تعالى إلى جمع رسالة فيها سميتها [تحرير النقول في نفقات الفروع والأصول] أعانني فيها المولى سبحانه على شيء لم أسبق إليه، ولم يحم أحد قبلي عليه، باختراع ضابط كلي مبني على تقسيم عقلي، مأخوذ من كلامهم تصريحا أو تلويحا، جامع لفروعهم جمعا صحيحا، بحيث لا تخرج عنه شاذة، ولا يغادر منها فاذة. وبيان ذلك أن نقول: لا يخلو إما أن يكون الموجود من قرابة الولاد شخصا واحدا أو أكثر. والأول ظاهر؛ وهو أنه تجب النفقة عليه عند استيفاء شروط الوجوب. والثاني لا يخلو، إما أن يكونوا فروعا فقط أو فروعا وحواشي، أو فروعا وأصولا؛ أو فروعا وأصولا وحواشي، أو أصولا فقط أو

أصولا وحواشي، فهذه ستة أقسام.

وبقي قسم سابع تتمة الأقسام العقلية وهو الحواشي فقط نذكره تتميما للأقسام وإن لم يكن من قرابة الولادة. القسم الأول: الفروع فقط: والمعتبر فيهم القرب والجزئية: أي القرب بعد الجزئية دون الميراث كما علمت، ففي ولدين لمسلم فقير ولو أحدهما نصرانيا أو أنثى تجب نفقته عليهما سوية ذخيرة للتساوي في القرب والجزئية وإن اختلفا في الإرث، وفي ابن وابن ابن على الابن فقط لقربه بدائع، وكذا تجب في بنت وابن ابن على البنت فقط لقربها ذخيرة. ويؤخذ من هذا أنه لا ترجيح لابن ابن على بنت بنت وإن كان هو الوارث لاستوائهما في القرب والجزئية ولتصريحهم بأنه لا اعتبار للإرث في الفروع، وإلا لوجبت أثلاثا في ابن وبنت ولما لزم الابن النصراني مع الابن المسلم شيء؛ وبه ظهر أن قول الرملي في حاشية البحر: إنها على ابن الابن لرجحانه مخالف لكلامهم.

القسم الثاني: الفروع مع الحواشي. والمعتبر فيه أيضا القرب والجزئية دون الإرث، ففي بنت وأخت شقيقة على البنت فقط وإن ورثتا بدائع وذخيرة وتسقط الأخت لتقديم الجزئية. وفي ابن نصراني وأخ مسلم على الابن فقط وإن كان الوارث هو الأخ ذخيرة: أي لاختصاص الابن بالقرب والجزئية. وفي ولد بنت وأخ شقيق على ولد البنت وإن لم يرث ذخيرة: أي لاختصاصه بالجزئية وإن استويا في القرب لإدلاء كل منهما بواسطة، والمراد بالحواشي هنا من ليس من عمود النسب: أي ليس أصلا ولا فرعا: فيدخل فيه ما في الذخيرة: لو له بنت ومولى عتاقة فعلى البنت فقط وإن ورثا أي لاختصاصها بالجزئية.

القسم الثالث: الفروع مع الأصول والمعتبر فيه الأقرب جزئية: فإن لم يوجد اعتبر الترجيح، فإن لم يوجد اعتبر الإرث، ففي أب وابن تجب على الابن لترجحه بـ «أنت ومالك لأبيك» ذخيرة وبدائع، أي وإن استويا في قرب الجزئية، ومثله أم وابن لقول المتون ولا يشارك الولد في نفقة أبويه أحد. قال

في البحر: لأن لهما تأويلا في مال الولد بالنص؛ ولأنه أقرب الناس إليهما. اهـ فليس ذلك خاصا بالأب كما قد يتوهم بل الأم كذلك. وفي جد وابن ابن على قدر الميراث أسداسا للتساوي في القرب، وكذا في الإرث وعدم المرجح من وجه آخر بدائع. وظاهره أنه لو له أب وابن ابن أو بنت بنت فعلى الأب؛ لأنه أقرب في الجزئية فانتفى التساوي ووجد القرب المرجح، وهو داخل تحت الأصل المار عن الذخيرة والبدائع؛ وكذا تحت قول المتون لا يشارك الأب في نفقة ولده أحد. القسم الرابع: الفروع مع الأصول والحواشي، وحكمه كالثالث. لما علمت من سقوط الحواشي بالفروع لترجحهم بالقرب والجزئية، فكأنه لم يوجد سوى الفروع والأصول، وهو القسم الثالث بعينه. القسم الخامس: الأصول فقط، فإن كان معهم أب فالنفقة عليه فقط لقول المتون لا يشارك الأب في نفقة ولده أحد، وإلا فإما أن يكون بعضهم وارثا وبعضهم غير وارث أو كلهم وارثين؛ ففي الأول يعتبر الأقرب جزئية، لما في القنية: له أم وجد لأم فعلى الأم أي لقربها؛ ويظهر منه أن أم الأب كأبي الأم. وفي حاشية الرملي: إذا اجتمع أجداد وجدات فعلى الأقرب ولو لم يدل به الآخر. اهـ فإن تساووا في القرب فالمفهوم من كلامهم ترجح الوارث، بل هو صريح قول البدائع في قرابة الولادة إذا لم يوجد الترجيح اعتبر الإرث. اهـ وعليه ففي جد لأم وجد لأب تجب على الجد لأب فقط اعتبارا للإرث، وفي الثاني أعني لو كان كل الأصول وارثين فكالإرث. ففي أم وجد لأب تجب عليهما أثلاثا في ظاهر الرواية خانية وغيرها. القسم السادس: الأصول مع الحواشي، فإن كان أحد الصنفين غير وارث اعتبر الأصول وحدهم ترجيحا للجزئية ولا مشاركة في الإرث حتى يعتبر فيقدم الأصل سواء كان هو الوارث أو كان الوارث الصنف الآخر، مثال الأول ما في الخانية: لو له جد لأب وأخ شقيق فعلى الجد. اهـ

ومثال الثاني ما في القنية: لو له جد لأم وعم فعلى الجد. اهـ. أي لترجحه في المثالين بالجزئية مع عدم الاشتراك في الإرث؛ لأنه هو الوارث

في الأول، والوارث هو العم في الثاني، وإن كان كل من الصنفين أعني الأصول والحواشي وارثا اعتبر الإرث. ففي أم وأخ عصبي أو ابن أخ كذلك أو عم كذلك، على الأم الثلث وعلى العصبة الثلثان بدائع. ثم إذا تعدد الأصول في هذا القسم بنوعيه ننظر إليهم ونعتبر فيهم ما اعتبر في القسم الخامس. مثلا: لو وجد في المثال الأول المار عن الخانية: جد لأم مع الجد لأب نقدم عليه الجد لأب لترجحه بالإرث مع تساويهما في الجزئية. ولو وجد في المثال الثاني المار عن القنية أم مع الجد لأم نقدمها عليه لترجحها بالإرث وبالقرب، وبهذا يسقط الإشكال الذي سنذكره عن القنية كما ستعرفه، وكذلك لو وجد في الأمثلة الأخيرة مع الأم جد لأم نقدمها عليه لما قلنا، ولو وجد معها جد لأب بأن كان للفقير أم وجد لأب وأخ عصبي أو ابن أخ أو عم كانت النفقة على الجد وحده كما صرح به في الخانية. ووجه ذلك أن الجد يحجب الأخ وابنه والعم لتنزيله حينئذ منزلة الأب، وحيث تحقق تنزيله منزلة الأب صار كما لو كان الأب موجودا حقيقة، وإذا كان الأب موجودا حقيقة لا تشاركه الأم في وجوب النفقة فكذا إذا كان موجودا حكما فتجب على الجد فقط بخلاف ما لو كان للفقير أم وجد لأب فقط فإن الجد لم ينزل منزلة الأب فلذا وجبت النفقة عليهما أثلاثا في ظاهر الرواية كما مر. القسم السابع: الحواشي فقط، والمعتبر فيه الإرث بعد كونه ذا رحم محرم وتقديره واضح في كلامهم كما سيأتي ثم هذا كله إذا كان جميع الموجودين موسرين، فلو كان فيهم معسر، فتارة ينزل المعسر منزلة الميت وتجب النفقة على غيره، وتارة ينزل منزلة الحي وتجب على من بعده بقدر حصصهم من الإرث وسيأتي بيانه أيضا، فهذا خلاصة ما اشتملت عليه تلك الرسالة النافية للجهالة، فعض عليه بالنواجذ، وكن له أرغب آخذ، وإن أردت الزيادة على ذلك فارجع إليها وعول عليها، فإنها فريدة في بابها، نافعة لطلابها، وهي من محض فضل الله تعالى، فله في كل وقت ألف حمد يتوالى. (رد المحتار: ۱۰/۲۳۵-۲۴۰)

(۲۸) مطلب في نفقة قرابة غير الولاد من الرحم المحرم

قرابتِ ولادنہ ہوایسے ذی رحم محرم کا نفقہ

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے بھی واجب ہوگا،خواہ وہ چھوٹا ہو یا مؤنث ہو مطلقاً، اگر چہ مؤنث بالغ صحیح ہو یا مذکر بالغ ہو لیکن کمائی سے عاجز ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سے ان لوگوں کے نفقہ کا بیان شروع ہوتا ہے جن سے ولادت کا رشتہ نہیں ہوتا ،ایسے قرابت داروں کے نفقہ کا وجوب قضاء قاضی یا آپسی رضامندی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی قضاء یا رضاء سے پہلے اپنے حق کی جنس کا مال پانے میں کامیاب ہوگیا تو اس کو لینے کا حق نہیں برخلاف زوجہ، ولد اور والدین کے؛ کیونکہ ان کے لئے قضاء اور رضاء سے پہلے اپنی جنس کا مال لے لینے کا حق ہے جیسا کہ ذخیرہ وغیرہ میں ہے۔

اعتراض: قرابتِ غیر ولاد میں وجوبِ نفقہ کے لئے بھی قضاء قاضی کی شرط لگانے پر علامہ شامیؒ خود اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نفقہ کا وجوب قضاء قاضی سے ہونے کا مطلب تو یہ ہوا کہ قاضی کو مشرع اور شارع قرار دیا گیا حالانکہ قاضی کا فیصلہ کوئی تشریع نہیں ہے، بلکہ وہ تو مظہر اور نافذ ہے اور نفقہ کا وجوب تو نص قرآن وعلى الوارث مثل ذٰلک سے ثابت ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ قریبی محرم کے نفقہ میں مجتہدین کا اختلاف ہے،اس لئے قضاء قاضی ضروری ہے برخلاف زوجیت اور ولادت کے۔

اعتراض: جہاں علماء کا اختلاف ہو وہاں بغیر قضاء کے بھی عمل کیا جاتا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب مخالف کا قول قوی ہوتو اس کے اختلاف کی رعایت کی جاتی ہے اور حکمِ قاضی سے اس کو مضبوط کیا جاتا ہے، جیسا کہ رجوع فی الہبہ اور خیارِ بلوغ میں قضاء قاضی ضروری ہے۔

اوراس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ نفسِ وجوب حکم سے پہلے ثابت ہوتا ہے، البتہ وجوبِ ادا حکمِ قاضی پر موقوف ہوتا ہے، لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ چیز تو واجب ہو لیکن اس کی ادائیگی واجب نہ ہو، جیسا کہ تنگدست پر دین ہوتو وجوب تو ہے مگر افلاس کی وجہ سے ابھی ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

اعتراض: اگر نفقہ کا نفسِ وجوب ثابت ہوتو پھر یہ جائز ہونا چاہئے کہ قریبی رشتہ دار نفقہ کے طور پر ایسی چیز پالے جو اس کا حق ہے تو وہ مالدار کے مال میں سے اس کو لے لے۔

جواب: اس مسئلے میں اختلاف کی وجہ سے شبہ ہے، پس ثبوتِ حق کے باوجود اخذِ مال اس کے لئے لازم نہ ہوگا، گویا ثبوتِ حق میں اختلاف نے اس مال میں حرمت کا شبہ پیدا کردیا، اور اس شبہِ حرمت کو یقینِ حرمت کی طرح سمجھا جائے گا، خاص کر اموال میں تو ایسا ہی حکم ہوگا، لہٰذا اگر قاضی فیصلہ کردے تو ایسی صورت میں قضاءِ قاضی کی وجہ سے شبہِ حرمت اٹھ جاتا ہے، اس لئے کہا گیا کہ ان لوگوں کا نفقہ قضاء قاضی سے ہی ثابت ہوگا۔

اس کی بہت سی مثالیں ہیں اور اس کی تفصیل بحر میں اور جو ہم نے اس پر تعلیقات لکھی ہیں اس میں موجود ہے۔

(و) تجب أيضا (لكل ذي رحم محرم صغير أو أنثى) مطلقا (ولو) كانت الأنثى (بالغة) صحيحة (أو) كان الذكر (بالغا) لكن (عاجزا) عن الكسب

(بنحو زمانة) (درمع التنویر)

مطلب في نفقة قرابة غير الولاد من الرحم المحرم

(قوله وتجب أيضا إلخ) شروع في نفقة قرابة غير الولاد، وجوبها لا يثبت إلا بالقضاء أو الرضا، حتى لو ظفر أحدهم بجنس حقه قبل القضاء أو الرضا ليس له الأخذ، بخلاف الزوجة والولد والأبوين فإن لهم الأخذ قبل ذلك كما مر، كذا في الذخيرة وغيرها. واعترض بأن القاضي غير مشرع بل الوجوب ثابت بقوله تعالى - {وعلى الوارث مثل ذلك} [البقرة: ٢٣٣] - وأجيب بأن نفقة القريب المحرم فيها اختلاف المجتهدين بخلاف الزوجية والولاد. واعترض بأن الخلافيات يعمل فيها بدون القضاء. وأجيب بأنه إذا قوي قول المخالف روعي خلافه واستعين بالحكم كالرجوع في الهبة وخيار البلوغ. وأجيب أيضا بأن الوجوب ثابت قبل الحكم، وإنما يتوقف عليه وجوب الأداء، فقد يجب الشيء ولا يجب أداؤه كدين على معسر. واعترض بأنه لو ثبت الوجوب لجاز أخذ القريب بما ظفر من جنس حقه. وأجيب بمنع اللزوم لوقوع الشبهة بالاختلاف في باب الحرمة فنزلت منزلة اليقين خصوصا في الأموال، وبالقضاء ترتفع الشبهة، وله نظائر كثيرة وبسط ذلك في البحر وفيما علقناه عليه. (رد المحتار: ١٠/٦٤٥)

(٢٩) مطلب الزمانة تكون في ستة

'زمانۃ' چھ قسم کی معذوری پر بولا جاتا ہے۔

درمع التنویر کے حوالے سے یہ مسئلہ گذرا ہے کہ ہر ذی رحم محرم کے لئے نفقہ واجب ہوتا ہے، چاہے وہ صغیر ہو یا مؤنث۔ مؤنث کے لیے بالغ صحیح ہو تو بھی اور مذکر کے لیے بشرطیکہ عاجز ہو؛ سب کا نفقہ واجب ہوگا۔ جیسے کہ کوئی معذوری ہو مثلاً اندھاپن، پاگل پن، اپاہج ہونا وغیرہ۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شارح علیہ الرحمہ نے 'عمیً' اور 'عتہ' کے ذریعہ

مثالیں پیش فرما کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ زمانۃ بمعنی معذوری ہے جیسا کہ قاموس میں ہے اور در منتقی میں ہے کہ 'زمانۃ' اصطلاحاً چھ چیزوں پر بولا جاتا ہے، ۱/اندھاپن ۲/دونوں ہاتھوں کا مفقود ہونا، ۳/دونوں پاؤں کا مفقود ہونا، ۴/ایک جانب سے ہاتھ پاؤں کا مفقود ہونا، ۵/گونگا ہونا، ۶/اپاہج (فالج زدہ) ہونا۔

اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ جن اعذار کا ذکر کیا گیا ان کے ہوتے ہوئے تو آدمی بعض اوقات کما سکتا ہے، مثلاً نابینا رہٹ پر کام کرنے پر قادر ہوتا ہے اور جس شخص کے ہاتھ کٹے ہوئے ہوں وہ پاؤں سے انگور روندنے یا نگہبانی پر قادر ہوتا ہے، اسی طرح گونگے شخص بھی کچھ کام کر کے کمائی حاصل کر سکتے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو یہ جواب دیں گے کہ اگر وہ اس طرح کما سکتا ہے اور نفقہ سے بے نیاز ہو جاتا ہے تو پھر اس کا نفقہ کسی پر واجب نہیں ہوگا؛ لیکن اگر وہ کسی قسم کا کام کر ہی نہیں سکتا تو اسے مکلف نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ یہ اعذار ایسے ہیں جو اسے کمانے سے روک دیتے ہیں، لہٰذا ان کے ہوتے ہوئے اسے کسب کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

مطلب الزمانة تكون في ستة

(قوله كعمى إلخ) أفاد أن المراد بالزمانة العاهة كما في القاموس. وفي الدر المنتقى أن الزمانة تكون في ستة: العمى وفقد اليدين أو الرجلين أو اليد والرجل من جانب والخرس والفلج. اهـ.

فإن قلت: إن من ذكر قد يكتسب، فالأعمى يقدر على العمل بالدولاب، ومقطوع اليدين على دوس العنب برجليه أو الحراسة، وكذا الأخرس. قلنا: إن اكتسب بذلك واستغنى عن الإنفاق فلا وجوب وإلا فلا يكلف؛ لأن هذه الأعذار تمنع عن الكسب عادة فلا يكلف به (رد المحتار: ۱۰/۲۴۷)

(۳۰) مطلب في مواضع لا يضمن فيها المنفق إذا قصد الإصلاح

وہ مقامات جن میں بقصدِ اصلاح خرچ کرنے والا ضامن نہیں ہوگا

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی (مودَع) کے پاس ودیعت رکھی، پھر اس مودع شخص نے مالک کی اجازت اور قضاء قاضی کے بغیر وہ امانت مودِع (ودیعت رکھنے والے) کے والدین، اس کی بیوی اور اس کے بچوں پر خرچ کر دیا تو وہ (مودَع) قضاءً ضامن ہوگا، نہ کہ دیانۃً، اسی طرح کا حکم ہوگا جب مدیون دائن کے والدین، بیوی اور بچوں پر خرچ کرے اور اگر قاضی موجود نہ ہو تو پھر باعتبار استحسان قضاءً بھی ضمان نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مودَع پر استحساناً ضمان نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے تو مودِع کے اقارب (والدین، بیوی، بچوں) کے ساتھ اصلاح کا ہی ارادہ کیا ہے (ذخیرہ)۔

نیز ذخیرہ میں ہے کہ: (۱) اگر دو مسافر ہوں، جن میں سے ایک پر غشی طاری ہوگئی ہو یا ایک مرگیا ہو اور دوسرا اسی کے مال میں سے اس پر خرچ کرے۔

(۲) اسی طرح عبدِ ماذون سفر میں ہو اور اس درمیان آقا کی موت ہو جائے اور وہ اپنے پاس موجود مال میں سے خود پر خرچ کرے تو اس پر ضمان نہ ہوگا۔

(۳) نیز ایسی مسجد ہو جس کا متولی نہ ہو اور اس کے اوقاف ہوں اور اہل محلہ میں سے بعض لوگ اوقاف میں سے اس مسجد پر خرچ کرے تو ان تینوں صورتوں میں خرچ کرنے والے حضرات استحساناً اپنے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملات میں ضامن نہیں ہوں گے۔

حضرت امام محمدؒ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ کا ایک شاگرد فوت ہو گیا تو آپ نے اس کی کتابیں فروخت کر کے وہ رقم اس کی تجہیز و تکفین میں خرچ کی ،آپ سے دریافت کیا گیا کہ اس نے تو وصیت نہیں کی تھی ،تو امام محمد نے یہ آیت تلاوت فرمائی واللہ یعلم المفسد من المصلح (اللہ تعالی خوب جانتا ہے بگاڑنے والے اور سنوارنے والے کو) لہٰذا مذکورہ جزئیات کا اسی قیاس پر ہوں تو وہ بطور استحسان دیانۃً ضامن نہ ہوں گے،البتہ جہاں تک قضاء کا تعلق ہےتو وہ ضامن ہوں گے۔

(۴)اسی طرح اگر وصی کو میت پر قرض کا علم ہوااور اس نے اسے ادا کر دیا تو وہ گنہ گار نہیں ہوگا(ضامن نہیں ہوگا)۔

(۵)اسی طرح اگر امانت رکھنے والا وفات پا گیا اور اس پر امانت کی مثل دوسرے آدمی کا قرض ہو جو اس نے ادا نہ کیا تھا تو مودع اس کو ادا کر دے گا۔

(٦)اسی طرح مدیون کا مسئلہ ہے کہ اگر دائن فوت ہو گیا اور اس دائن پر اتنا ہی دوسرے آدمی کا قرض تھا جو اس (دائن) نے ادا نہیں کیا تھا تو مدیون وہ قرض ادا کر دے۔

(۷)ایسے ہی اگر بڑا وارث صغیر پر اس کے مال میں سے خرچ کرے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو تو دیانۃً اس کبیر کا اس طرح کرنا اچھا اور درست ہے اور اس پر ضمان نہ ہوگا،جبکہ حکماً یعنی قضاءً یہ متطوع ہے یعنی وارثِ کبیر کا یہ خرچ کرنا اس کے اپنے مال میں سے سمجھا جائے گا اور صغیر کے مال میں سے لینا درست نہیں۔

لیکن تاتارخانیہ میں اخیری مسئلے کے متعلق مذکور ہے کہ اگر کھانا ہو تو وہ اسے

خرچ کرے، خواہ صغیر اس کی کفالت میں ہو یا نہ ہو اور اگر دراہم ہوں اور صغیر اس کی کفالت میں ہو تو وہ کھانا خریدنے کا مالک ہوگا اور کوئی ایسی چیز ہو جسے بیچنے کی ضرورت ہو تو وہ اس کے بیچنے کا مالک نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس صغیر کا وصی ہو۔

(ضمن) قضاء لا ديانة (مودع الابن) كمديونه (لو أنفق الوديعة على أبويه وزوجته وأطفاله (بغير أمر) مالك (أو قاض) إن كان وإلا فلا ضمان استحسانا كما لا رجوع، (در مع التنوير)

مطلب فی مواضع لا يضمن فيها المنفق إذا قصد الإصلاح

(قوله استحسانا)؛ لأنه لم يرد به إلا الإصلاح ذخيرة. وفيها: وكذا قالوا في مسافرين أغمي على أحدهما أو مات فأنفق الآخر عليه من ماله، وفي عبد مأذون مات مولاه فأنفق في الطريق، وفي مسجد بلا متول له أوقاف أنفق عليه منها بعض أهل المحلة لا يضمن استحسانا فيما بينه وبين الله تعالى. وحكي عن محمد أنه مات تلميذ له فباع كتبه وأنفق في تجهيزه، فقيل له إنه لم يوص بذلك، فتلا محمد قوله تعالى {والله يعلم المفسد من المصلح} [البقرة: ۲۲۰] - فما كان على قياس هذا لا يضمن ديانة استحسانا، أما في الحكم فيضمن، وكذا لو عرف الوصي دينا على الميت فقضاه لا يأثم، وكذا لو مات رب الوديعة وعليه مثلها دين لآخر لم يقضه فقضاه المودع، ومثله المديون لو مات دائنه وعليه دين لآخر مثله لم يقضه فقضاه المديون، وكذا الوارث الكبير لو أنفق على الصغير ولا وصي له فهو محسن ديانة متطوع حكما. اهـ ملخصا من البحر لكن ذكر في التتارخانية في المسألة الأخيرة أنه إن كان طعاما لا ينفق سواء كان الصغير في حجره أو لا، وإن كان دراهم يملك شراء الطعام لو في حجره، وإن كان شيئا يحتاج إلى بيعه لا يملك إلا إن كان وصيا (رد المحتار: ۱۰/ ۲۶۰)

(۳۱) مطلب في نفقة المملوك

غلام کے نفقہ کا بیان

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ نفقہ اپنی تمام انواع (طعام، کسوہ، سکنیٰ)

کے ساتھ اس مملوک کے لئے واجب ہوگا جس کی منفعت کا آقا مالک ہو؛اگر چہ اس کی ذات کا مالک نہ ہومثلاً وہ غلام جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ آقا پر اپنے غلام کے لئے اس شہر کی غالب خوراک اور سالن اتنی مقدار میں لازم ہوگا جو اس غلام کو کفایت کرے اور یہی حکم لباس کا ہے، البتہ لباس میں سترِ عورت پر اقتصار و اکتفاء کرنا جائز نہیں، بلکہ پورا لباس دینا ضروری ہوگا اور اگر آقا خوشحال ہو تو اس پر یہ لازم نہیں کہ وہ غلام کو بھی اپنی ہی طرح دے بلکہ ایسا کرنا اس کے لئے مستحب ہے،اور اگر آقا بخل کی وجہ سے یا ریاضت کی وجہ سے اپنی ذات پر کم خرچ کرتا ہو تو اصح قول کے مطابق غلام کے لئے غالب فی البلد خوراک لازم ہوگی۔

آقا کے لئے اپنے غلاموں اور باندیوں میں برابری کرنا اصح قول کے مطابق مستحب ہے،اور جس باندی سے وہ لطف اندوز ہوتا ہو اس کے لباس میں عرف کی بناء پر اضافہ کرسکتا ہے۔آقا کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان کو طہارت کا پانی مہیا کرے، اور آقا کو چاہیئے کہ وہ غلام کو اپنے ساتھ بٹھا کر اس کے ساتھ کھائے۔(ملخص عن الہندیہ)۔

(و) تجب النفقة بأنواعها (لمملوكه) منفعة، وإن لم يملكه رقبة كموصى بخدمته.

مطلب في نفقة المملوك

(قوله لمملوكه) أي بقدر كفايته من غالب قوت البلد وإدامه، وكذا الكسوة ولا يجوز الاقتصار فيها على ستر العورة، ولا يلزم السيد إن تنعم على أن يدفع له مثله بل يستحب، ولو قتر على نفسه شحا أو رياضة لزمه الغالب في الأصح، ويستحب التسوية بين عبيده وجواريه في الأصح، ويزيد جارية

الاستمتاع في الكسوة للعرف، وعليه شراء ماء الطهارة لهم وينبغي أن يجلسه ليأكل معه ط ملخصا عن الهندية (رد المحتار: ١٠/ ٦٧٤)

كتاب العتق

(١) مطلب: الفقهاء لا يعتبرون الإعراب

فقہاء اعراب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر نیت کے الفاظِ عتق میں سے کوئی لفظ صریح استعمال کرے تو اس سے آزادی متحقق ہو جائے گی، خواہ غلام کو حریت سے متصف کرے یا اس کے متعلق خبر دے مثلاً: أنت حرٌّ، أنت عتِقٌ، عتيْقٌ، مُعتقٌ، مُحرّرٌ وغیرہ اور اگر صرف خبر کا ذکر کرے تو کنایہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ أنت حر میں ضمیر کی تاء پر فتحہ ہو یا کسرہ غلام اور باندی میں سے ہر ایک کے لئے ہوگا جیسا کہ ہم خانیہ کے حوالے سے اسے ذکر کریں گے، علامہ قہستانیؒ فرماتے ہیں کہ عبد العزیز بخاری کی کشف الاسرار کی حروف المعانی کی بحث میں ہے: فقہاء اعراب کا اعتبار نہیں کرتے، اسی لئے اگر ایک آدمی نے کسی مرد سے کہا 'زنیتِ' تاء کے کسرہ کے ساتھ یا کسی عورت سے کہا 'زنیتَ' تاء کے فتحہ کے ساتھ، تو دونوں صورتوں میں تہمت لگانے والے پر حدِ قذف واجب ہوگی، اسی طرح غلام کو 'انتِ' یا باندی کو 'انتَ' سے مخاطب کرنا بھی عتقِ صریح مانا جائے گا۔

(بصريحه بلا نية) سواء وصفه به (كأنت حر أو) عتق أو (عتيق أو معتق أو محرر) ولو ذكر الخبر فقط كان كناية (در مع التنوير)

مطلب الفقهاء لا يعتبرون الإعراب

(قوله كأنت حر) أي بفتح التاء وكسرها لكل من العبد والأمة كما يذكره عن الخانية. قال القهستاني: وفي حروف المعاني من الكشف أن الفقهاء لا

يعتبرون الإعراب، ألا ترى أنه لو قال لرجل: زنيت بكسر التاء أو لامرأة بفتحها وجب عليه حد القذف (رد المحتار: ١١/١٧)

(۲) مطلب في كنايات الإعتاق

اعتاق میں استعمال ہونے والے الفاظِ کنایہ کا معنیٰ

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ الفاظ کنایہ سے غلام آزاد ہو جائے گا، اگر متکلم نے نیت کی ہو؛ کیونکہ کنایہ میں دوسرے معنی کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے، جیسا کہ لا ملک لی علیک (میری تجھ پر کوئی ملکیت نہیں) ولا سبیل (میرا تجھ پر کوئی اختیار نہیں) ولا رق (کوئی غلامی نہیں) خرجت من ملکی (تو میری ملک سے نکل گیا) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) وغیرہ وغیرہ۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ حموی کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اصول میں یہ ثابت ہے کہ کنایہ میں نیت شرط ہے یا دلالتِ حال جو نیت کے قائم مقام ہے، تا کہ اس میں جو اشتباہ ہے وہ زائل ہو جائے۔ پہلی مثال میں ملک اور مابعد کی مثالوں میں مذکور چیزوں کی نفی بیع اور عقدِ کتابت سے بھی ہو سکتی ہے اور عتق سے بھی ہو سکتی ہے، اس لیے نیت ضروری ہے۔ دوسری مثال میں سبیل کی نفی میں احتمال ہے کہ کامل رضامندی ہونے کی وجہ سے عقوبت وملامت کی نفی ہو یا آزادی کے معنی بھی ہو سکتے ہیں اور اس اعتبار سے یہ جملہ بھی لا ملک لی علیک کی طرح ہوا، اس لیے اس میں بھی احتمال ہونے کے سبب نیت کی ضرورت ہوگی۔ (نہر الفائق)

(وبكنايته إن نوى) للاحتمال (كلا ملك لي عليك ولا سبيل أو لا رق، أو خرجت من ملكي وخليت سبيلك و) (درمع التنوير)

مطلب في كنايات الإعتاق

(قوله وبكنايته إن نوى) قال الحموي: ثبت في الأصول أن الشرط في الكناية النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من الاشتباه. اهـ ط (قوله للاحتمال)؛ لأن نفي الملك وما بعده جاز أن يكون بالبيع والكتابة كما جاز أن يكون بالعتق، ونفي السبيل يحتمل أن يكون عن العقوبة واللوم لكمال الرضا وأن يكون للعتق فيئول إلى معنى لا ملك لي عليك إذ هو الطريق إلى نفاذ التصرف نهر (رد المحتار: ۱۱/۲۵)

(۳) مطلب في ملک ذي الرحم المحرم

ذی رحم محرم کی ملکیت کا بیان

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک بنے تو وہ ذی رحم محرم آزاد ہو جائے گا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ملکیت جس سبب سے بھی ہو، عتق ہو جائے گا۔ مثلاً خریدنا، ہبہ یا وصیت وغیرہ (قہستانی)۔ نیز یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ وہ براہ راست مالک بنے یا اپنے نائب کی وساطت سے مالک بنے۔ پس اس میں وہ صورت بھی شامل ہے کہ آقا کے ذی رحم محرم کو آقا کا ایسا غلام خریدے جسے آقا نے تجارت کی اجازت دی تھی، بشرطیکہ اس عبد ماذون فی التجارۃ پر کوئی قرض نہ ہو اور اگر وہ مدیون ہو تو اس کا خریدا ہوا غلام آزاد نہیں ہوگا، یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور عبد مکاتب کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کہ وہ اپنے آقا کے بیٹے کو خریدے تو بالاتفاق مکاتب کا خریدا ہوا غلام آزاد نہیں ہوتا۔

(و) يصح أيضا (بملك ذي رحم محرم) (در مع التنوير)

مطلب في ملك ذي الرحم المحرم

(قوله بملك ذي رحم محرم) شمل الملك بشراء أو هبة أو وصية أو غيره قهستاني، وشمل ما لو باشره بنفسه أو نائبه فدخل ما إذا اشترى العبد المأذون ذا رحم محرم من مولاه ولا دين عليه، أما المديون فلا يعتق ما اشتراه عنده خلافا لهما، وخرج المكاتب إذا اشترى ابن مولاه فإنه لا يعتق اتفاقا بحر عن الظهيرية. (رد المحتار: ۱۱/۳۸)

(۴) مطلب في حكم المتولد بين شاة وغيرها

بکری اور کسی دوسرے جانور سے پیدا شدہ بچے کا حکم

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہو تو وہ ماں کے تابع ہوتا ہے، اگرچہ ماں چوپایہ ہو، لہٰذا حمل مؤنث کے مالک کا ہوگا، اسے کھایا جائے گا اور اسے قربانی کے طور پر ذبح بھی کیا جائے گا، جبکہ اس کی ماں اسی طرح ہو۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچے کی ماں ان جانوروں میں سے ہو جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اور اس کی قربانی کی جاتی ہے تو اس بچے کو بھی کھایا جائے گا اور وہ قربانی کے قابل بھی سمجھا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ حمل ماں کا حکم لے لے گا اور ولادت کے بعد اس کا حکم اس سے زائل نہیں ہوگا جیسا کہ آزادی وغیرہ میں وہ ماں کا حکم لیتا ہے، اس تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ جنین جب ماں کے پیٹ میں ماں کے تابع ہے اسی طرح ولادت کے بعد بھی ماں کی تبعیت ختم نہیں ہوتی۔

پس یہ اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ گفتگو تو جنین کے بارے میں ہو رہی ہے اور ولادت سے پہلے تو اس کی قربانی نہیں کی جاتی۔ علامہ شرنبلالی کی شرح وھبانیہ میں

جوامع الفقہ اور ولوالجیہ سے منقول ہے کہ قربانی اور حلت میں بچے کا اعتبار ماں سے ہوگا یعنی جو حکم ماں کا وہ ہی بچے کا ہوگا اور ایک قول یہ بھی ہے کہ دونوں معاملات (قربانی اور حلت) میں اس کی ذات کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ ہرن پالتو بکری سے جفتی کرے اور وہ پالتو بکری بکری کو جنم دے تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر وہ پالتو بکری ہرن کو جنے تو قربانی جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر رمکہ (گھوڑی) گدھا جنے تو اس کو نہیں کھایا جائے گا۔

خلاصہ میں ہے کہ وہ جانور جو کتے اور بکری سے پیدا ہو تو اس کے بارے میں عام علماء کا قول یہ ہے کہ اس کی قربانی جائز نہیں ہے اور علامہ جرجانی کا قول یہ ہے کہ اگر وہ ماں کے مشابہ ہو تو قربانی جائز ہوگی۔ حاصلِ کلام یہ نکلا کہ بچہ مطلقاً اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور ایک قول یہ ذکر ہوا ہے کہ تبعیت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مولود کی ذات کا اعتبار کیا جائے گا، البتہ پہلا قول قابلِ اعتماد ہے جیسا کہ بدائع کا کلام جو کتاب الاضحیہ میں ہے اس کا تقاضا کرتا ہے اور یہی متون کے اطلاق کا مقتضٰی ہے، لیکن عام علماء کے قول کے مطابق کتے کی جفتی سے پیدا شدہ بکری کا بچہ مستثنٰی کیا جائے گا۔

بقول علامہ شامی ظاہر یہ ہے کہ انسان اور بکری سے جنم لینے والے بچے کا حکم اسی طرح ہوگا، بلکہ بدرجۂ اولی اسی طرح ہوگا یعنی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ آدمی کا جزء ہے اس سے انتفاع حلال نہیں چہ جائے کہ اس کو کھایا جائے۔

(والولد) ما دام جنينا (يتبع الأم) ولو بهيمة فيكون لصاحب الأنثى، ويؤكل ويضحى به لو أمه كذلك (در مع التنوير)

مطلب في حكم المتولد بين شاة وغيرها

(قوله لو أمه كذلك) أي لو كانت أمه مما يؤكل ويضحى بها والمراد أنه يأخذ حكم أمه ولا يزول عنه بعد الولادة كما يأخذ حكمها في العتق وغيره كذلك. فلا يرد أن الكلام في الجنين وهو لا يضحى به قبل الولادة فافهم.

وفي شرح الوهبانية للشرنبلالي عن جوامع الفقه والولوالجية: الاعتبار في المتولد للأم في الأضحية والحل، وقيل يعتبر بنفسه فيهما. حتى إذا نزا ظبي على شاة أهلية فإن ولدت شاة تجوز التضحية بها، وإن ولدت ظبيا لم تجز ولو ولدت الرمكة حمارا لم يؤكل. وفي الخلاصة في الأضحية: المتولد بين الكلب والشاة قال عامة العلماء: لا يجوز وقال الإمام الجرجاني إن كان يشبه الأم يجوز. اهـ. وستأتي مسألة المتولد بين الكلب والشاة في الذبائح عن نظم الوهبانية. والحاصل أن المفهوم مما مر أن الولد تبع لأمه مطلقا، وقيل لا تعتبر التبعية بل يعتبر بنفسه والأول المعتمد كما يقتضيه كلام البدائع في كتاب الأضحية وهو مقتضى إطلاق المتون لكن على ما قاله عامة العلماء يستثنى ولد الكلب. والظاهر أن المتولد بين آدمي وشاة كذلك بل أولى؛ لأنه جزء آدمي لا يحل الانتفاع به فضلا عن أكله فافهم (رد المحتار: ۱۱/۵۳)

(۵) مطلب: أهل الحرب كلهم أرقاء

کیا اہل حرب سب کے سب غلام ہیں؟

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ دارالکفر میں جو کفار ہوتے ہیں وہ رقیت کے وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں؛ لیکن کسی کے مملوک نہیں ہوتے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ سب اس وقت رقیق ہوتے ہیں جب ان حربیوں پر غلبہ پا لیا جائے، ورنہ اس سے پہلے وہ آزاد ہوتے ہیں کیونکہ ظہیریہ میں یہ جزئیہ مذکور ہے کہ اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا: تیرا نسب آزاد ہے یا تیری اصل آزاد ہے، اب اگر یہ معلوم ہوجائے کہ

وہ قیدی بنا کر غلام بنایا گیا ہے تو وہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ قیدی ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا، فرماتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہل حرب آزاد ہیں۔

وصورة الرق بلا ملك كالكفار في دار الحرب، فإن كلهم أرقاء غير مملوكين لأحد (درمع التنوير)

مطلب: أهل الحرب كلهم أرقاء

(قوله فإن كلهم أرقاء) أي بعد الاستيلاء عليهم بدليل التفريع، أما قبله فهم أحرار لما في الظهيرية: لو قال لعبده: نسبك حر أو أصلك حر، إن علم أنه سبي لا تعتق، وإن يعلم أنه سبي فهو حر. قال وهذا دليل على أن أهل الحرب أحرار. اهـ. (رد المحتار: ۱۱/۵۵)

(۲) مطلب: الشرف لا يثبت من جهة الأم الشريفه

شریفہ ماں کی جانب سے شرف ثابت نہیں ہوتا۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ بچہ نسب میں ماں کے تابع نہیں ہوگا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دراصل نسب تعریف (پہچان) کے لیے ہوتا ہے اور مردوں کا حال ظاہر ہوتا ہے، عورتوں کا حال ظاہر نہیں ہوتا، لہٰذا نسب مرد سے ثابت ہوگا، جیسا کہ شمنی میں ہے۔ اور اس سے یہ واضح ہو گیا کہ نسبی شرافت ماں کی جانب سے ثابت نہیں ہوتی، (باقانی)۔ ہاں اس کے بچے کے لئے نسب سے قطع نظر فی نفسہ شریفہ ماں کی وجہ سے شرافت ہوگی۔

مطلب الشرف لا يثبت من جهة الأم الشريفة

(قوله ولا في نسب إلخ)؛ لأن النسب للتعريف وحال الرجال مكشوف دون النساء كذا في الشمني، فهذا صريح بأن الشريف لا يثبت من جهة الأم الشريفة باقاني، نعم لولدها شرف ما بالنسبة لغيره (قوله رقيق كأمه)؛ لأن الزوج قد رضي برق الولد حيث قدم على تزوجها مع العلم برقها بحر. (رد المحتار: ۱۱/۲۱)

(۷) مطلب يتصور هاشمي رقيق والداه هاشميان

ہاشمی والدین کا بیٹا غلام ہونے کی ممکنہ صورت

درمع التنویر میں ہے کہ بچہ نسب میں ماں کے تابع نہیں ہوتا حتی کہ اگر ہاشمی مرد نے کسی باندی سے عقدِ نکاح کیا تو اس کا بچہ باپ کی طرح ہاشمی ہوگا، لیکن ماں کی طرح غلام ہوگا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وجہ سے ہے کہ شوہر (جو کہ ہاشمی ہے) بچے کی غلامی پر راضی ہے، اسی لیے تو اس نے عورت کی غلامی کا علم ہونے کے باوجود اس سے شادی کی ہے۔

آگے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ خیر رملی کی بات کو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر یہ بچہ یعنی جو ہاشمی مرد اور کسی باندی سے ہوا ہے، وہ مؤنث ہو اور اس کی شادی اگر کسی ہاشمی مرد سے کر دی جائے اور اس ہاشمی کو اس عورت کے بطن سے ایک بچہ پیدا ہو تو یہ بچہ بھی غلام ہوگا، چونکہ اس کی ماں باندی ہے، لیکن وہ ہاشمی ضرور ہوگا کیونکہ اس کا باپ بھی ہاشمی اور ماں بھی ہاشمیہ ہے اور یہ بچہ رقیق شمار ہوگا، اس کی بیع بھی صحیح اور وہ تمام تصرفات جو رقیق میں کیے جا سکتے ہیں وہ سب صحیح ہیں۔ اور اس طرح کسی ہاشمی کا غلام ہونا ممکن ہے، حالانکہ بنو ہاشم آزاد قبیلہ ہے اور اس سے بظاہر ایسا خیال ہوتا ہے کہ کوئی ہاشمی غلام ہو یہ ممکن نہیں۔

مطلب يتصور هاشمي رقيق والداه هاشميان

قال الخير الرملي: فلو كان هذا الولد أنثى فزوجت بهاشمي فأتى له ولد منها فهو: أي هذا الولد رقيق وهو هاشمي ابن هاشمي وهاشمية، فيتصور هاشمي من هاشميين وهو رقيق يصح بيعه وسائر ما يجوز في الرقيق من التصرفات. (رد المحتار: ۲۲/۱۱)

(۸) مطلب في الفرق بين ان لم يدخل و بين ان لم يكن دخل

ان لم یدخل اوران لم یکن دخل کے درمیان فرق

اس مطلب کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے،اس لئے اولاً تمہیداً چند مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

درمع التنویر میں مذکور ہے کہ دوشخصوں کے دو غلام ہیں، دونوں اپنے اپنے غلاموں کے مستقل اور کامل مالک ہیں، پھر ان میں سے ایک آقا اپنے غلام کی آزادی کوکسی معین شخص کے دخول پراور دوسرا اسی شخص کے عدم دخول پر عتق معلق کرے،یعنی ایک اپنے غلام سے کہے إن دخل فلان الدار غدا فأنت حر اور دوسرا کہے إن لم يدخل فلان الدار غدا فأنت حر اور تحقق شرط مجہول رہے یعنی فلاں کے دخول یا عدم دخول کا علم نہ ہو سکے،تو جب غد گذر جائے گا تو دخول اور عدم دخول میں سے کوئی ایک ضرور پایا گیا ہوگا ،لہٰذا ایک غلام کا آزاد ہونا یقینی امر ہے،مگر دخول یا عدم دخول میں سے کونسی شرط پائی گئی وہ متعین نہیں، اس لئے حالفِ حانث اورآزاد ہونے والا غلام بھی متعین نہیں،اور چونکہ دونوں حالف کی شرطوں میں احتمال ہے کہ دومتضاد افعال میں سے ایک ضرور پایا گیا ہوگا،اس لیے یہ فرض کیا جانا چاہیئے کہ جس غلام کوبھی آزاد مانا جائے اس کا نصف نصف دونوں کے حق میں آزاد ہو،مگر پھر بھی یہ جہالت باقی رہے گی کہ کون سے ایک غلام کونصف نصف دونوں کی طرف سے آزاد مانا جائے؟

اس تفاحشِ جہالت کی وضاحت حاشیہ میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے کہ دونوں میں سے ہرایک یہ چاہے گا کہ دوسرے کا غلام اس کے لئے متعین کردیا

جائے، کہ نصف تو اس کی اپنی شرط کی وجہ سے آزاد ہوا اور بقیہ نصف میری شرط کی وجہ سے، پھر مسئلہ کی مفروض صورت یہ ہے کہ حالف معسر ہے، اس لیے اس دوسرے نصف کے نقصان کی تلافی میں غلام کوخود سعایت کرنی ہوگی۔ اور چونکہ اس طرح کرنے میں پورا نقصان ایک حالف پر آتا ہے اور دوسرے حالف کونصف کے بقدر حانث ماننے کے باوجود اس کو کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے دونوں میں سے ہر ایک چاہے گا کہ مقابل کے غلام میں عتق فرض کیا جائے، اسی تفاحش جہالت اور مفضی الی النزاع تعیین کے سبب کوئی بھی غلام آزاد نہ ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلے کی دو ایسی صورتیں ذکر فرمائی ہیں جن میں تفاحش جہالت یا مسئلۂ مذکور جیسی تعیین میں دشواری نہیں ہوتی، اس لیے ایک صورت میں ایک غلام کو متعین کر کے یقینی طور پر اس میں عتق نافذ کیا جائے گا، اور دوسری صورت میں دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے یعنی دونوں یمین میں اس کو حانث مانا جائے گا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں کا مالک کوئی ایک شخص ہو جائے، مثلا ان دو آدمیوں سے تیسرا شخص دونوں غلام خرید لے، یہ جانتے ہوئے کہ انھوں نے اپنے غلاموں کی آزادی کو کسی فلاں شخص کے دخول و عدم دخول پر معلق کی تھی اور تفاحش جہالت کے سبب، مفضی إلی النزاع ہونے کے سبب اور معتَق کی تعیین دشوار ہونے کے سبب عتق نافذ نہیں ہوا تھا، ورنہ حقیقی صورتِ حال کے مطابق ان دونوں میں سے کوئی غلام یقیناً آزاد ہے ہی، اس صورت میں اب چوں کہ مالک ایک ہی ہے، اور عتق کے وہ موانع نہیں جو پہلے تھے، لہٰذا اس مالک کو پوچھا جائے گا کہ فلاں شخص کا

دخول متحقق ہوا کہ نہیں؟ اس اعتبار سے جس فعل کا بھی تحقق ہو اس پر معلق غلام آزاد ہو جائے گا۔ مسئلہ مذکور کی مزید کچھ تفصیل علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ میں ذکر کی ہے، مگر ہم اس کو ترک کرتے ہیں۔

دوسری صورت اس مسئلے کی یہ ہے کہ اس طرح کے دو متضاد فعل پر تعلیق کرنے والا حالف ایک ہو، مثلا ایک شخص نے قسم کھائی کہ میرا غلام آزاد ہے اگر فلاں آج اس گھر میں داخل نہ ہوا ہو پھر کہا کہ میری بیوی کو طلاق اگر فلاں آج گھر میں داخل ہو چکا ہو اور پھر فلاں کا دخول یا عدم دخول معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت کا حکم یہ ہے کہ غلام بھی آزاد ہو جائے گا اور بیوی کو طلاق بھی ہو جائے گی، یا یوں مثال بنالی جائے کہ اگر فلاں آج گھر میں داخل نہ ہو چکا ہو تو فلاں غلام آزاد اور اگر فلاں آج گھر میں داخل ہو چکا ہو تو فلاں غلام آزاد؛ تو ہماری ذکر کردہ اس دوسری مثال میں دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اس دوسری صورت میں خاص بات یہ ہے کہ حالف کی یمین و تعلیق فعلِ ماضی پر ہے (إن لم یکن دخل فلان/إن کان دخل فلان) یعنی فلاں شخص حالف کی یمین سے پہلے گھر میں داخل ہو چکا ہو تو ایسا اور داخل نہ ہوا ہو تو ویسا، پس اگر اس مسئلے میں یمین و تعلیق فعلِ ماضی پر نہ ہو بلکہ مستقبل پر ہو یعنی فلاں اگر گھر میں داخل نہ ہوگا تو میرا غلام آزاد اور داخل ہوگا تو میری بیوی کو طلاق (إن لم یدخل فلان فعبدی حر وإن دخل فامرأتی طالق) تو دونوں میں یمین میں عدمِ حنث کا حکم ہوگا یعنی نہ غلام آزاد ہوگا نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

مذکورہ دونوں مسئلوں کا فرق واضح کرنے کے مقصد ہی سے علامہ شامی رحمۃ

اللہ علیہ نے مطلب کا یہ عنوان قائم فرمایا ہے۔

مستقبل والی یمین میں عدمِ حنث کی وجہ یہ ہے جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ ایک غلام کی آزادی عدمِ دخول پر ہے اور دوسرے کی آزادی یا عورت کی طلاق دخول پر معلق ہے اور دخول وعدم دخول دونوں میں سے کسی کا وقوع یقینی طور پر معلوم نہیں، اس لیے جب تک شرطِ حنث کے تحقق کا علم نہ ہو حنث کا حکم نہ ہوگا، جبکہ امر ماضی پر قسم کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔

اور اس کی تفصیل جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ: حالف کی دونوں یمین میں اس کے مخالف معنی کے یقین کا اقرار ہے، اور وہ اس طرح کہ إن لم یکن دخل فلان فکذا کی یمین حالف اس صورت میں کرے گا جب کہ اسے ماضی میں دخول کا یقین ہو اور وہ اپنی یمین کے ذریعے کسی ایسے شخص کو دخول کا یقین دلانا چاہتا ہو جو دخول کے بارے میں متردد ہو، یعنی حالف متردد فی الدخول شخص کو یقین دلاتے ہوئے کہتا ہے کہ فلاں شخص گھر میں داخل ہو چکا ہے، اگر وہ داخل نہ ہوا ہو تو غلام آزاد، اس کی اس یمین (إن لم یکن دخل فلان) میں دخول کے یقین کا اعلان اور اقرار ہے۔ اور (إن کان دخل فلان فکذا) کی یمین حالف اس صورت میں کرے گا جب کہ اسے عدم دخول کا یقین ہو اور وہ اپنی یمین کے ذریعہ اس شخص کو عدم دخول کا یقین دلانا چاہتا ہو جسے عدم دخول کے بارے میں شک و تردد ہو، یعنی حالف اس یمین سے عدم دخول میں متردد شخص کو یقین دلاتے ہوئے کہتا ہے کہ فلاں شخص گھر میں داخل ہوا ہی نہیں ہے، اگر وہ گھر میں داخل ہوا ہو تو بیوی کو طلاق یا غلام آزاد؛ تو اس کی اس یمین میں عدم دخول کا اقرار و اعلان ہے۔ پس پہلی یمین سے سمجھ میں آنے والے دخول کے اقرار سے دوسری یمین میں معلق امر میں

حانث ہوگا یعنی عورت پر طلاق واقع ہوگی اور دوسری یمین سے سمجھ میں آنے والے عدم دخول کے اقرار سے پہلی یمین پر معلق امر یعنی غلام آزاد ہوجائے گا۔ جبکہ مستقبل کی قسم یعنی إن دخل فلان اور إن لم يدخل میں حالف کی طرف سے فلاں کے دخول یا عدم دخول میں سے کسی بھی امر کے متعلق یقین کا اظہار واقرار نہیں بلکہ فلاں کا دخول وعدم دخول ابھی تک واضح نہیں ہوسکا، اس لیے حنث یقینی نہیں۔

مطلب کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ إن لم يكن دخل الخ والی ماضی کی قسم سے متعلق جیسا کہ واضح ہوا حنث یقینی ہے، البتہ بعض حضرات نے اس صورت میں بھی عدمِ حنث یعنی عدمِ عتق اور عدمِ طلاق کا حکم ذکر فرمایا ہے اور وجہ وہی ذکر فرمائی جو إن لم يدخل فلان میں ذکر فرمائی کہ دخول یا عدم دخول کے تحقق میں یقین نہیں، اس لئے حانث نہ ہوگا؛ حالانکہ یہ درست نہیں، دخول و عدم دخول کی جہالت 'ان لم یدخل' والی یمین میں ہوتی ہے، 'ان لم یکن دخل' والی یمین میں نہیں، اس لئے دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا، گویا ان حضرات پر دونوں ترکیبوں میں اشتباہ ہوگیا اور دونوں کو یکساں سمجھ لیا، جبکہ دونوں کے معنی میں واضح فرق ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ سب تفصیل علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔

اس بحث کے اخیر میں علامہ شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ ہماری اس تفصیل سے زیلعی کی بات بھی ساقط ہوگی جو انہوں نے تعلیق کی دو صورتوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے ذکر فرمائی ہے، زیلعی کی عبارت یہ ہے: ينبغي أن يفرّق بين التعليق ب (كائن) فيقع لتصور الإقرار فيه وبين غيره لعدمه یعنی امر کائن کی تعلیق اور امر غیر کائن کی تعلیق میں فرق کرتے ہوئے جو کچھ زیلعی نے ذکر

فرمایا ہے، اس کی بھی تردید ہوگی۔مگر علامہ رافعی نے اس مقام پر لکھا ہے کہ زیلعی کی بات کا خلاصہ وہی ہے جو علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے، اس لیے کہ فتح کے حوالے سے نقل کردہ علامہ شامی کی تفصیل میں بھی امر کائن یعنی ماضی اور امر غیر کائن کے درمیان تعلیق کا فرق ہے، اور امر کائن پر تعلیق کی صراحت میں طلاق واقع اور عتق واقع ہوجاتا ہے کیونکہ ہر جملے میں دوسری یمین میں موجود شرط کا اقرار ہوتا ہے، پس زیلعی کی بات اس سے ساقط نہیں ہوتی بلکہ زیلعی کی بات بھی موافق اور صواب ہے۔

ولو (علق أحدهما عتقه بفعل غدا) مثلا كإن دخل فلان الدار غدا فأنت حر (وعكس) الشريك (الآخر) فقال إن لم يدخل فمضى الغد (وجهل شرطه) أدخل أم لا (عتق نصفه) لحنث أحدهما بيقين (وسعى في نصفه لهما) مطلقا والولاء لهما (ولا عتق) والمسألة بحالها (لو حلفا على عبدين كل واحد منهما لأحدهما) لتفاحش الجهالة حتى لو اتحد المالك كأن اشتراهما من علم بحلفهما عتق عليه أحدهما وأمر بالبيان فتح، أو الحالف بأن (قال عبده حر إن لم يكن فلان دخل هذه الدار اليوم، ثم قال امرأته طالق إن كان دخل اليوم عتق وطلقت)؛ لأنه بكل يمين زعم الحنث في الأخرى، (درمع التنوير)

(قوله والمسألة بحالها) أي بأن حلف أحدهما على فعل فلان غدا وعكسه الآخر (قوله كل واحد منهما لأحدهما) أي كل واحد من العبدين بتمامه مملوك لواحد معين من الحالفين (قوله لتفاحش الجهالة)؛ لأن المجهول هنا شيئان: العبد المقضي له بالحرية وبسقوط نصف السعاية عنه، والحانث المقضي عليه بالعتق، والمعلوم واحد وهو المقضي به أعني الحرية وسقوط السعاية، وفي العبد الواحد بالعكس؛ لأن المقضي له بالحرية والمقضي به معلومان، والمجهول واحد وهو الحانث المقضي عليه فيمتنع القضاء عند غلبة الجهالة كما أفاده ح عن الزيلعي (قوله حتى لو اتحد المالك) غاية على مفهوم التقييد

بتفاحش الجهالة، وإنما حكم بعتق أحدهما؛ لأن الجهالة في المقضي عليه ارتفعت ط (قوله عتق عليه أحدهما) ولا ينافي علمه بحنث أحد المالكين صحة شرائه للعبد؛ لأنه قبل ملكه له غير معتبر كما لو أقر بحرية عبد ومولاه ينكر ثم اشتراه صح وإذا صح شراؤه لهما واجتمعا في ملكه عتق عليه أحدهما؛ لأن علمه معتبر الآن، ويؤمر بالبيان؛ لأن المقضي عليه معلوم كذا في الفتح........الخ

(قوله أو الحالف) عطف على المالك فإنه لا جهالة هنا أصلا للعلم بالحانث والمقضي له وهو العبد والمرأة والمقضى به وهو الحرية والطلاق فافهم. والظاهر أن الحكم كذلك لو كانت اليمينان على عبديه.

مطلب في الفرق بين إن لم يدخل وبين إن لم يكن دخل

(قوله عتق وطلقت) وقيل لا يعتق ولا تطلق؛ لأن أحدهما معلق بعدم الدخول والآخر بوجوده، وكل منهما يحتمل تحققه وعدمه. قلنا: ذاك في مثل قوله إن لم يدخل فعبدي حر، بخلاف إن لم يكن دخل فإنه يستعمل لتحقيق الدخول في الماضي ردا على المماري في الدخول وعدمه، فكان معترفا بالدخول وهو شرط الطلاق فوقع بخلاف إن لم يدخل ليس فيه تحقق وصيغة إن كان دخل ظاهرة لتحقيق عدم الدخول ردا على من تردد فيه فكان معترفا بعدم الدخول وهو شرط وقوع العتق فوقع بخلاف إن دخل فإنه ليس فيه تحقق أصلا، فقد اشتبه على ذلك القائل تركيب بآخر، وبه سقط أيضا قول الزيلعي: ينبغي أن يفرق بين التعليق بكائن فيقع لتصور الإقرار فيه وبين غيره لعدمه. اهـ من البحر والنهر، وأصل الجواب للفتح (رد المحتار: ۸۵/۱۱)

(۹) مطلب أم الولد لا قيمة لها خلافا لهما

ام ولد کے تقوم میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ امِ ولد کی کوئی قیمت نہیں، مگر جب کسی نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو جائے تو ضرورت کی وجہ سے قیمت ہوگی اور صاحبین نے باندی ہونے کے اعتبار سے اس کی جو قیمت ہو اس کی تہائی قیمت لگائی ہے یعنی امام

صاحب کے نزدیک وہ مال غیر متقوم ہے اور صاحبین کے نزدیک مال متقوم ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ مسئلے کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نصرانی کی ام ولد اسلام لے آئے تو ضرورۃً وہ اپنی قیمت میں سعایت کرے گی، اور اب اس کا تقوم باعتبار باندی ہونے کے اس کی جو قیمت ہو اس کے ثلث کے بقدر ہوگا، (جیسا کہ یہ مسئلہ باب الاستیلاد میں آئے گا)۔ضرورۃً قیمت مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آقا نصرانی ہونے کی وجہ سے اس کو مال متقوم سمجھتا ہے اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے اعتقاد پر چھوڑ دیں، پس یہ باندی اس کی ہے،لہٰذا متقوم ہوگی، اور ہم نے یہ حکم اس لئے لگایا کہ وہ باندی اس نصرانی پر مکاتب ہو جائے گی تاکہ اس سے ضرر کو دور کیا جا سکے کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ وہ عورت اس کی مملوکہ کی حیثیت سے باقی رہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اسے بلا عوض ملکیت سے خارج کر دیا جائے ورنہ آقا کو ضرر لازم آئے گا پس باندی ثلثِ قیمت کے بقدر سعایت کر کے اس کے مالک کو ادا کرے گی۔

متن میں اس کی ایک تفریع یہ ذکر کی ہے کہ اگر کوئی مالدار اور موسر آقا اپنی مشترکہ باندی کو آزاد کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ مشترکہ باندی نے بچہ جنا اور دونوں نے اس کا دعوی کیا تو وہ باندی دونوں کی ام ولد بن گئی، پھر ان دونوں آقاؤں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اب پوری باندی آزاد ہو جائے گی اور غیر معتق کا حصہ ضائع ہونے کے سبب معتق موسر پر ضمان نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ بالا تمہید کی تفریع ہے جس سے اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے، تفریع یہ ہے کہ ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان

مشترک ہواور وہ بچہ جنے اور دونوں دعوی کرے تو وہ دونوں کی ام ولد سمجھی جائے گی، اس کے بعد دونوں آقاؤں میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کردے تو وہ باندی آزاد ہو جائے گی، لیکن سوال یہ ہے کہ دوسرے آقا کا جونقصان ہوا ہے، آیا معتق آقا اس کا ضامن ہوگا یا یہ باندی اس کے لئے سعایت کرے گی یانہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آقا اگر موسر ہوتو صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر معسر ہے تو باندی نصف قیمت میں سعایت کرے گی اور امام صاحب کے نزدیک موسر ہونے کے باوجود ضامن نہیں ہوگا اور باندی سعایت بھی نہیں کرے گی، کیونکہ ام ولد کی حیثیت امام صاحب کے نزدیک مال متقوم کی نہیں۔

(ولا قيمة لأم ولد) إلا لضرورة إسلام أم ولد النصراني وقوماها بثلث قيمتها قنة (فلا يضمن غنى أعتقها مشتركة) بأن ولدت فادعياه وصارت أم ولد لهما فأعتقها أحدهما لم يضمن، وكذا لو ولدت فادعاه أحدهما ثبت نسبه ولا ضمان ولا سعاية، خلافا لهما (درمع التنوير)

مطلب أم الولد لا قيمة لها خلافا لهما

(قوله إلا لضرورة إسلام أم ولد النصراني) فإنها تسعى في قيمتها وهو ثلث قيمتها قنة كما يأتي في الاستيلاد؛ لأنه يعتقد تقومها وقد أمرنا بتركهم وما يدينون، وحكمنا بكتابتها عليه دفعا للضرر عنها، إذ لا يمكن بقاؤها مملوكة له ولا إخراجها مجانا ط عن الزيلعي (قوله وقوماها) أي قالا لها قيمة. وهي ثلث قيمتها قنة (قوله فلا يضمن غني إلخ) تفريع على ما مهده به يظهر أثر الخلاف، وقيد بالغني؛ لأنه محل الخلاف، أما المعسر فلا يضمن اتفاقا بل تسعى عندهما للساكت في نصف قيمتها (قوله فأعتقها أحدهما إلخ) أي أعتق نصيبه، فإنه يعتق كلها، ولا سعاية عليها، ولا ضمان على المعتق عند أبي حنيفة خانية. (رد المحتار: ۹۵/۱۰)

---

(۱۰) مطلب فی یومئذ

یومئذ کی نحوی ترکیب

درمع التنویر میں حلف بالعتق کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یوں کہا کہ:إن دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ حر،تو دخول دار کے وقت اس کے جتنے مملوک ہوں گے سب آزاد ہو جائیں گے۔ خواہ حالف رات کے وقت گھر میں داخل ہو،خواہ وہ مملوک حلف وتعلیق کے قبل سے اس کی ملک میں ہوں یا اس کے بعد اس کی ملک میں آئے ہوں،اس لیے کہ ایسے جملے کا معنیٰ:یوم إذ دخلت ہوتا ہے،پس دخول کے وقت کی ملکیت کا اعتبار ہوگا۔

اس مسئلے میں علامہ حصکفی نے تمرتاشیؒ کے ذکر کردہ الفاظِ یمین کل مملوک لی یومئذ کا معنیٰ بیان فرمایا ہے کہ ایسے جملے کا معنیٰ یوم إذ دخلت ہوتا ہے،اس مناسبت سے مطلب کے عنوان کے تحت علامہ شامیؒ نے لفظ:یومئذ کی تحقیق و ترکیب بیان فرمائی ہے۔

حل مطلب سے پہلے چند ضروری وضاحتیں:

الف:یومئذ کا معنیٰ علامہ حصکفیؒ نے یوم إذ دخلت بیان فرمایا ہے،یعنی یوم مضاف ہے إذ کی طرف اور إذ مضاف ہے دخول کی طرف۔

ب: حلف بالعتق میں مذکور لفظ یومئذ کی جو ترکیب وتحقیق علامہ شامی نے یہاں نقل فرمائی ہے،وہ صاحبِ فتح القدیر ابن ہمام کی تحریر کردہ ہے،اور حاشیۂ حلبی مداری کے حوالے سے یہاں نقل فرمائی ہے۔صاحبِ فتح نے ہدایہ کے ایسے ہی الفاظ :لأن قولہ یومئذ تقدیرہ یوم إذ دخلت کی شرح کرتے ہوئے اپنی طرف سے

اولاً اس کی تقدیر یوں بیان فرمائی کہ: فکان التقدیر کل من یکون فی ملکی یوم الدخول حر۔ یعنی صاحبِ فتح نے تقدیرِ عبارت بیان کرتے ہوئے لفظ إذ کو ساقط کرکے یوم کو دخول کی طرف مضاف کر دیا ہے۔ چوں کہ علامہ شامی کی یہاں نقل کردہ تفصیل کا مآخذ فتح القدیر ہی ہے، اس لیے انہوں نے حصکفی کے الفاظ (قوله لأن المعنی یوم إذ دخلت) کی تشریح کرتے ہوئے بھی یہی لکھ دیا کہ أشار به إلى أن إضافة يوم إلى الدخول أخذ بالحاصل و ميل إلى جانب المعنى۔ یعنی حصکفی کا یومئذ کا معنی 'یوم الدخول' بیان کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ یومئذ کے معنی کا حاصل ہے اور مصنف کا مقصد فقط معنی بیان کرنا ہے۔ مگر علامہ شامیؒ کی نقل کردہ یہ بات کہ یومئذ کے معنی میں یوم کی اضافت دخول کی طرف الخ حصکفی یا تمرتاشی کے الفاظ سے مطابقت نہیں رکھتی، کیوں نے ان کے الفاظ میں کہیں بھی یومئذ کا معنی یوم الدخول بیان نہیں ہوا، بلکہ حصکفی نے یومئذ کا معنی یوم إذ دخلت بیان فرمایا ہے۔ گویا یہ علامہ شامی کا تسامح ہے اور علامہ رافعیؒ نے تقریرات میں اس جانب تنبیہ فرمائی ہے۔

ج: ایسا کرنے سے ابن ہمام کا مقصد اس قاعدے کو یہاں منطبق کرنا ہے کہ لفظ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، پس اس مثال (یوم الدخول) میں جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد دخول کی طرف ہے تو مطلق وقت مراد ہوگا اور اس اعتبار سے 'وقتِ دخول' جو مملوک بھی ملک میں ہوں گے وہ آزاد ہوں گے۔

مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے ابن ہمام کی ذکر کردہ یومئذ کی تحقیق حلبی

مداری کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔ جو درج ذیل ہے:

ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس مثال میں ایک طرح سے لفظ یوم کی اضافت فعل غیر ممتد یعنی دخول کی طرف ہے، گر چہ لفظاً یوم کی اضافت اِذ کی طرف ہے جو دخول کی طرف مضاف ہے، لیکن چوں کہ اِذ کا معنی یہاں ملحوظ نہیں، اس لیے یوں ہی سمجھا جانا چاہئے کہ یوم کی اضافت سیدھے ہی فعل غیر ممتد دخول کی طرف ہے، اس لیے معنی وقت الدخول کا ہی ہوگا اور سابقہ قاعدہ یہاں جاری ہوگا۔

اور لفظ اِذ (ظرف زمان) کا معنی یہاں ملحوظ نہ ہوگا، کیوں کہ اگر اس کا اعتبار کریں تو عبارت کا مطلب ہوگا: یوم وقت الدخول، اور اس عبارت کا مطلب اگر چہ یہ ہوسکتا ہے کہ یوم دخول میں بھی وہ وقت مراد ہے جو دخول کا وقت ہو (یوم الوقت الذی فیہ الدخول)، لیکن جب فعل غیر ممتد کی طرف اضافت کے قاعدے سے یہاں 'یوم' سے مطلق وقت مراد ہے تو پھر 'اذ' کا معنی ملحوظ رکھنے سے معنی یہ ہوجائے گا کہ وقت وقت الدخول۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اِذ کا معنی ملحوظ نہ رکھا جائے۔

یومئذ کی ایسی ترکیب اور لفظ اِذ کے معنی کا غیر ملحوظ ہونا استعمال فصیح میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے ایسی ترکیب میں کوئی خرابی نہیں۔ اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ آیتِ کریمہ: **وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ .... وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ**۔ میں بھی لفظ یومئذ ہے، اور اِذ کا معنی ملحوظ نہیں ہے، یعنی یوم کو مطلق وقت کے معنی میں مان کر، اِذ کو بھی ملحوظ رکھ کر، اور اِذ کا محذوف مضاف الیہ بھی ملحوظ رکھ کر: وقت وقت یغلبون یفرح المؤمنون ، کا

تفصیلی معنی ملحوظ نہیں ہوتا۔ اسی طرح یوم کو اپنے حقیقی معنی میں ملحوظ رکھ کر، اِذ اور مضافِ محذوف کا اعتبار کرتے ہوئے یوم وقت یغلبون یفرح المؤمنون کا معنی بھی ملحوظ نہیں ہوتا۔ بلکہ ایسی عبارات سے مطلقاً 'وقت یغلبون یفرح المؤمنون' (یاوقت الغلبة یفرح المؤمنون) کا معنی مراد ہوتا ہے۔ کلام اللہ میں اور کلام عرب میں بھی ایسی مثالیں بکثرت ہیں، اس لیے یہ استعمال فصیح ہی ہے اور درست ہے۔

لفظ اِذ کا فائدہ:

اس مقام پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب لفظ اِذ کا معنی ملحوظ نہیں ہوتا تو پھر اس کے ذکر سے کیا فائدہ؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامی نے دو فائدے یہاں ذکر فرمائے ہیں: (۱) لفظ اِذ ایسے جملوں میں جملۂ محذوفہ کے عوض کی تکثیر کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی ایسی ترکیبوں میں جو جملہ محذوف مانا جاتا ہے اس کے عوض میں تنوین ذکر کرنا لغتِ عرب کا قاعدہ ہے، پس تنوین کے علاوہ لفظ اِذ بھی جملہ محذوفہ کا عوض ہے، اور اس کے ذکر سے مقصود تکثیرِ عوض ہے۔ (۲) اِذ کا ذکر یہاں جملۂ محذوفہ کے عوض میں آنے والی تنوین کے 'عماد' (سہارے) کے طور پر ہے، یعنی تنوین کے محل کے طور پر اِذ لایا جاتا ہے تاکہ اس پر تنوین لگائی جاسکے۔ اور تنوین کو 'عماد' کی ضرورت اس لیے ہے کہ تنوین فقط حرفِ واحد ساکن کا نام ہے، اور یہ گرچہ مختلف مقاصد کے لیے ذکر کی جاتی ہے، مگر دوسرے الفاظ کی طرح یہ بامعنی لفظ نہیں، بلکہ فقط تحسینِ کلام کا فائدہ دیتی ہے۔

اخیر میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اہلِ عرب کے کلام میں دیگر بعض الفاظ بھی

اس طرح کے پائے جاتے ہیں،کما لا تخفی علی من له نظر فیها۔

(قال إن دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ حر عتق من له حين دخوله) ولو ليلا، سواء (ملكه بعد حلفه أو قبله) ؛ لأن المعنى يوم إذ دخلت فاعتبر ملكه وقت دخوله (در مع التنوير)

مطلب تحقيق مهم في يومئذ

(قوله؛ لأن المعنى يوم إذ دخلت) أشار به إلى أن إضافة يوم إلى الدخول أخذ بالحاصل وميل إلى جانب المعنى، وإلا فالذي يقتضيه التركيب أن يوما مضاف إلى إذ المضافة إلى الدخول. قال في الفتح؛ لأنه أضيف إلى فعل لا يمتد وهو الدخول وإن كان في اللفظ إنما أضيف إلى إذ المضافة للدخول، لكن معنى إذ غير ملاحظ وإلا كان المراد يوم وقت الدخول، وهو وإن كان يمكن على معنى يوم الوقت الذي فيه الدخول تقييدا لليوم، لكن إذا أريد به مطلق الوقت يصير المعنى وقت وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا في الاستعمال الفصيح كنحو - {ويومئذ يفرح المؤمنون} [الروم: ٤] {بنصر الله} [الروم: ٥]- ولا يلاحظ فيه شيء من ذلك، إذ لا يلاحظ في هذه الآية: وقت يغلبون يفرح المؤمنون ولا يوم وقت يغلبون يفرحون، ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى وغيره، فعرف أن لفظ إذ لم يذكر إلا تكثيرا للعوض عن الجملة المحذوفة أو عمادا له: أعني التنوين لكونه حرفا واحدا ساكنا تحسينا، ولم يلاحظ معناها، ومثله كثير في أقوال أهل العربية في بعض الألفاظ لا تخفى على من له نظر فيها. اهـ ح (رد المحتار: ١١/١١٧)

(١١) مطلب في الوصية للعبد

غلام کے لیے وصیت کرنے کا مطلب

علامہ تمرتاشی رحمۃ اللہ علیہ نے تدبیر کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں: آزادی کو آقا کی مطلق موت پر معلق کرنا۔ جیسے آقا یوں کہے: إذا متُّ فأنت حر (اگر میں مرجاؤں تو تو آزاد ہے)۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشی نے تدبیر کے لیے کوئی خاص صیغہ بیان کرنے کے بجائے کإذا مت الخ سے کچھ الفاظ اور مثالیں بیان فرمائی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ تدبیر کے صیغوں اور طریقوں میں حصر نہیں ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ ہر وہ قول جو موت کے بعد آزادی کو ثابت کرنے کا فائدہ دے تو وہ عتق میں صریح ہے، اس کی تین اقسام ہیں:

(۱) جو تدبیر اضافت کے لفظ کے ساتھ ہو یعنی جس میں غلام کی طرف ما بعد الموت عتق و تدبیر کی نسبت کی جائے، مثلا میں نے تجھے مدبر بنایا، اسی کے قبیل سے حرّرتک اور أعتقتک ہے اسی طرح أنت حر بعد موتی (تو میری موت کے بعد آزاد ہے) أنت عتیق بعد موتی (میں نے تجھے اپنی موت کے بعد آزاد کیا)

(۲) جو تدبیر تعلیق کے لفظ کے ساتھ ہو یعنی جس میں عتق و تدبیر کو موت پر معلق کیا جائے، مثلا إن متّ فأنت حر اسی طرح أنت حر مع موتی (تو میری موت کے ساتھ آزاد ہے)، أنت حر فی موتی (تو میری موت کی صورت میں آزاد ہے) یہ معنی اس بنیاد پر ہے کہ مع اور فی بطور مجاز حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

(۳) جو تدبیر وصیت کے لفظ کے ساتھ ہو مثلاأوصیت لک برقبتک أو بنفسک أو بعتقک (میں نے تیرے لیے تیرے رقبہ، تیری ذات یا تیری آزادی کی وصیت کی)، اسی طرح أوصیت لک بثلث مالی (میں نے تیرے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی)، لہٰذا اس صورت میں اس غلام کی رقبہ داخل ہو جائے گی، کیونکہ رقبہ اس آقا کے مال میں سے ہی ہے، لہٰذا اس کی رقبہ کا ایک تہائی آزاد ہو

جائے گا۔ (ملخص من الفتح)

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ مسئلے کی وضاحت علامہ حصکفی کی شرح ملتقی کے حوالے سے نقل فرمائی ہے: امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جز کی وصیت کرنے کی صورت میں غلام اس لئے آزاد نہ ہوگا کیونکہ جز شئ مبہم کا نام ہے اور مبہم چیز میں تعیین کا حق ورثاء کو ہوتا ہے، لہٰذا رقبہ (غلام کی ذات) اس وصیت میں شامل نہ ہوگی، برخلاف سہم یعنی کسی شائع حصے کی وصیت کرے تو سہم مثلا ایک سدس کو کہا جاتا ہے، لہٰذا تمام چیزوں کے ساتھ غلام کی رقبہ کا سدس بھی وصیت میں داخل ہوگا۔ اھ (ملتقی کی بات ختم ہوئی)

اسی طرح کا مسئلہ بحر میں محیط سے منقول ہے پھر صاحب بحر فرماتے ہیں کہ یہاں پر جو بات امام ابو یوسف سے مروی ہے، الاختیار میں اسے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے۔

غلام کی آزادی کی تفصیل:

قلت: علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مخصوص سہم کی وصیت کی صورت میں علامہ حصکفی کے قول یعتق بعد موتہ کا مقتضی تو یہ ہے کہ آقا کی وفات کے بعد پورا غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ یہ حکم ما قبل میں فتح کے حوالے سے ذکر کردہ مسئلے (أوصیت لک بثلث مالی) کے حکم (أنه یعتق ثلث رقبته) کے خلاف ہے، اس لئے کہ ثلث کی وصیت ہو یا سدس کی جو کہ سہم کا معنی ہے، اس میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا ثلث یا سدس ہی آزاد ہونا چاہیئے تو پھر یہاں حکم کیوں الگ ہے؟

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شاید جو حکم یہاں شرح ملتقی میں مذکور ہے یعنی پورا غلام آزاد ہو جائے گا یہ صاحبین کے قول پر

مبنی ہے کہ تدبیر تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تقسیم کو قبول نہیں کرتا، لہٰذا جب اس کا سدس وصیت میں داخل ہے تو اس کا کل آزاد ہو جائے گا، اور جو قول فتح القدیر میں مذکور ہے یعنی ثلثِ رقبہ آزاد ہوگا تو وہ امام صاحب کے قول پر مبنی ہے۔

پھر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے خزانۃ الاکمل کے باب الوصایا میں یہ مسئلہ دیکھا تو وہ اس طرح ہے:

(۱) اگر آقا نے اپنے غلام کے لیے متعین دراہم یا کسی چیز کی وصیت کی تو یہ جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے غلام کے لئے اس کی ذات کے بعض حصہ کی وصیت کی تو اتنی مقدار آزاد ہو جائے گا اور جو باقی حصہ ہے اس میں وہ سعایت کرے گا، یہ امام صاحب کا نقطۂ نظر ہے۔ (۲) اور اگر آقا نے اپنے غلام کے لیے اس کے پورے رقبہ کی وصیت کی یا (۳) اس کی پوری ذات اس کو صدقہ کر دی تو یہ غلام اس آقا کے کل مال میں سے ایک تہائی کے بقدر آزاد ہوگا؛ کیونکہ اسے ایک تہائی میں وصیت کا حق ہے اور دو تہائی اس کے ورثاء کا حق ہے۔ (۴) اور اگر اس نے اپنے کل مال میں سے غلام کے لئے تہائی کی وصیت کی تو یہ صحیح ہوگا اور اس غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور پھر کل مال کے ایک تہائی مال میں سے کچھ بچ گیا تو اس سے غلام کی آزادی مکمل کی جائے گی اور اگر اس کی قیمت ہی ایک تہائی سے زائد ہو تو ثلث مال کے بقدر تو وصیت سے آزاد ہوگا اور بقیہ مقدار میں وہ ورثاء کے لیے سعایت کرے گا۔ اھ

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض رقبہ کی وصیت والے مسئلے میں صاحب خزانہ یسعى في الباقي عند أبي حنيفة کہ کر اس بات کی طرف

اشارہ فرمارہے ہیں کہ صاحبین کے یہاں غلام بغیر سعایت کے پورا آزاد ہوجائے گا

غلام کے لئے کل مال کے ثلث کی وصیت کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ وصیت کے مطابق وہ کل مال کے ثلث کا حقدار بنا، اس میں اس کے اپنے رقبہ کا ثلث بھی شامل ہے، پس اب دیکھا جائے گا کہ آقا کا کل مال غلام کا رقبہ ہی ہے تو ثلث رقبہ آزاد ہوگا اور بقیہ دوثلث میں ورثاء کے لیے سعایت کرے گا،اوراگرآقا کا مال رقبۂ غلام سے زائد ہے تو دوصورتیں ہیں: آقا کا مال غلام کے بقیہ دوثلث سے بھی زائد ہے تو اس زائد مال کے ثلث کے حساب سے غلام کے بقیہ دوثلث مکمل کئے جائیں گے، تاکہ کل مال کا ثلث غلام کواس کے رقبہ کی آزادی کی شکل میں مل جائے،اوراگر غلام کے بقیہ دوثلث کی قیمت آقا کے زائد مال کے ثلث کے بقدر نہیں تو جس قدر ثلث ہوتا ہواس کورقبہ میں شامل کرکے اس قدر حصہ بھی آزاد مان کر بقیہ جوحصہ آزاد نہ ہوسکے،اس کے بقدر غلام ورثاء کے لئے سعایت کرے گا۔

باب التدبير، (هو) لغة الإعتاق عن دبر، وهو ما بعد الموت: وشرعا (تعليق العتق بمطلق موته) .....(كإذا) أو متى أو إن (مت) أو هلكت أو حدث بي حادث (فأنت حر) أو عتيق أو معتق .....وأفاد بالكاف عدم الحصر، حتى لو أوصى لعبده بسهم من ماله عتق بموته. ولو بجزء لا، والفرق لا يخفى، وذكرناه في شرح الملتقى. (در مع التنوير)

مطلب في الوصية للعبد

(قوله وأفاد بالكاف) أي في قوله كإذا مت عدم الحصر، لما في الفتح أن كل ما أفاد إثبات العتق عن دبر فهو صريح. وهو ثلاثة أقسام.

الأول ما يكون بلفظ إضافة كدبرتك، ومنه حررتك أو أعتقتك أو أنت حر أو عتيق بعد موتي. الثاني ما يكون بلفظ التعليق كإن مت إلخ، وكذا أنت حر مع موتي أو في موتي بناء على أن مع وفي تستعار لمعنى حرف الشرط. الثالث ما يكون بلفظ الوصية

كأوصيت لك برقبتك أو بنفسك أو بعتقك وكذا أوصيت لك بثلث مالي، فتدخل رقبته؛ لأنها من ماله فيعتق ثلث رقبته. اهـ ملخصا (قوله وذكرناه في شرح الملتقى) عبارته: وعن الثاني أوصى لعبده بسهم من ماله يعتق بعد موته، ولو بجزء: لا، إذ الجزء عبارة عن الشيء المبهم والتعيين فيه للورثة: أي فلم تكن الرقبة داخلة تحت الوصية، بخلاف السهم فإنه السدس، فكان سدس رقبته داخلا في الوصية. اهـ ومثله في البحر عن المحيط. ثم قال: وما عن أبي يوسف هنا جزم به في الاختيار. اهـ. قلت: ومقتضى قوله يعتق بعد موته أنه يعتق كله، وهو خلاف ما مر آنفا عن الفتح في أوصيت لك بثلث مالي أنه يعتق ثلث رقبته إذ لا فرق بين الوصية بالثلث أو بالسدس الذي هو معنى السهم، ولعل ما هنا مبني على قول الصاحبين بعدم تجزئ التدبير كالإعتاق، فحيث دخل سدسه في الوصية عتق كله. وما في الفتح مبني على قول الإمام فتأمل. ثم رأيت في وصايا خزانة الأكمل: أوصى لعبده بدراهم مسماة أو بشيء من الأشياء لم يجز. ولو أوصى له ببعض رقبته عتق ذلك القدر ويسعى في الباقي عند أبي حنيفة. ولو وهب له رقبته أو تصدق عليه بها عتق من ثلثه. ولو أوصى له بثلث ماله صح وعتق ثلثه، فإن بقي من الثلث أكمل له، وإن كان في قيمته فضل على الثلث سعى للورثة. اهـ. وقوله عند أبي حنيفة يشير إلى أنه عندهما يعتق كله بلا سعاية، وقوله فإن بقي من الثلث إلخ معناه - والله أعلم - أنه بحكم الوصية استحق ثلث جميع المال ومنه ثلث رقبته، فإن كانت رقبته جميع المال سعى للورثة في ثلثي رقبته؛ وإن كان المال أكثر فإن زاد له على ثلثي رقبته شيء أكمل له ليستوفي ثلث جميع المال، وإن كان ثلثا رقبته أقل من ثلث باقي المال سعى للورثة فيما زاد. (رد المحتار: ۱۱/۱۵۰)

(۱۲) مطلب في شرط واقف الكتب الرهن بها

واقفِ کتب کا مستعیر پر رہن کی شرط لگانا۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مدبر مطلق کو رہن نہیں رکھا جا سکتا ہے، لہٰذا کتابیں وقف کرنے والے کی جانب سے رہن کی شرط لگانا باطل ہے، کیونکہ

عاریۃً لینے والے کے ہاتھ میں وقف کی چیز امانت ہوتی ہے، اس لئے اس کے بدلے میں رہن رکھنے سے نہ ایفاء ہوتا ہے اور نہ ہی استیفاء ہوتا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے مدبر غلام کو رہن میں نہ رکھے جا سکنے کی علت یہ ذکر فرمائی ہے کہ کسی چیز کو دوسرے کے پاس رہن پر رکھنا یا کوئی چیز اپنے پاس بطور رہن رکھنا ہمارے یہاں دین کی ادائیگی اور دین کی وصولی کے لیے ہوتا ہے، لہذا یہ عین کے مالک بنانے اور بننے کی طرح ہے (بحر عن البدائع) جبکہ مدبر تو کسی نہ کسی درجہ میں آزاد ہوتا ہے یا یہ کہ اس کی آزادی یقینی ہے، اور اس پر کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوسکتی تو پھر مرتہن اس مدبر غلام سے اپنا حق کیسے وصول کر سکتا ہے، لہذا اس کو رہن رکھنا درست نہ ہوگا۔

درمع التنویر کے حوالے سے ذکر کردہ مسئلہ (واقفِ کتب کا رہن کی شرط لگانا باطل ہے)، اسی مذکورہ علت کی برعکس صورت کی مثال ہے، یعنی جس طرح شیئ مرہون کا محلِ ملک ہونا ضروری ہے، اسی طرح مرہون بہ کا بھی محل ملک (مضمون) ہونا ضروری ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ رہن کے لیے ضروری ہے کہ اس سے استیفاء ممکن ہو، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ مرہون بہ ایسا دین ہو جو مدیون یعنی راہن پر مضمون ہو اور اس کے پورا کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہو۔ اب پہلی بات کے پیش نظر مدبر کو دوسرے مال کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ راہن کے قرض ادا نہ کرنے کی صورت میں مرتہن اس غلام سے اپنا حق وصول ہی نہیں کر سکتا ہے، اور دوسری بات کے پیش نظر وقف کی کتابوں کے بدلے میں مال کو رہن کے طور پر رکھنا صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ وقف کی کتابیں کوئی ایسا دینِ مضمون نہیں ہے کہ اس کے واپس کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہو، اس لیے کہ شیئ موقوف یا وقف کی کتاب استعمال

کرنے والے کے پاس بطور امانت ہوتی ہے، اوراس پر ہلاکت کا ضمان نہیں، گویا شیئ موقوف اس استعمال کرنے والے کے پاس مضمون نہیں کہ اس سے رہن کا مطالبہ کرسکیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مدبر غلام میں اور کتبِ وقف میں رہن صحیح نہیں، البتہ عدم صحت کی تطبیق الگ الگ ہے، مدبر کو مرہون بنا کر مرتہن کو دینا درست نہیں اور کتب وقف (مرہون بہ) کے مقابل واقف (مرتہن) کا استعمال کرنے والے مستعیر (راہن) سے رہن کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

اعتراض: کتب وقف کے امانت ہونے کا مقتضاء یہ ہے کہ تعدی کی صورت میں اس کا ضمان ہو، تو اس حیثیت سے رہن کے صحیح ہونے میں کیا مانع ہے اوراسی پر واقفین کی شرط کو محمول کیا جائے کہ اگر کتاب تعدی سے ہلاک ہوگئی تو مستعیر پر آنے والا ضمان اس رہن سے وصول کیا جائے، اوراس طرح واقف کی شرط کو صحیح غرض پر محمول کرنا بہتر ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علماء نے یہ صراحت کی ہے کہ رہن صرف دینِ مضمون کے بدلے میں صحیح ہوتا ہے، امانت اور ودیعت کے بدلے میں صحیح نہیں ہوتا، اور امانت کی ضمانت تعدی کی صورت میں مطلقاً ہوتی ہے خواہ کوئی چیز رہن رکھی ہو یا نہ رکھی ہو، اور رہنِ باطل سے استیفاء ممکن نہیں اور نہ ہی اس کو اپنے پاس روک لینا ممکن ہے، لہٰذا اس کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل اس وقت ہے جب رہن سے مراد اس کا مدلول شرعی ہو؛ مگر جب مراد اس کا مدلولِ لغوی ہو یعنی روک لینا اور یہ پیشِ نظر ہو کہ یہ یاددہانی کے طور پر ہے تو پھر اس صورت میں شرط صحیح ہے؛ کیونکہ یہ غرض صحیح ہے

جیسا کہ سبکی نے کہا ہے، چنانچہ علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں کہ جب کتابوں کے واقف نے رہن کی شرط لگائی ہو اور واقف کی مراد معلوم نہ ہو تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ واقف کے کلام کی تصحیح کی غرض سے اسے مدلول لغوی پر محمول کیا جائے اور واقف کا مقصود یہ ہوگا کہ واقف کسی شخص کے لئے انتفاع کو اس شرط پر جائز قرار دینا چاہتا ہے کہ استعمال کے لئے لے جانے والا شخص خزانۃ (الماری وغیرہ) میں کوئی چیز رکھ دے تا کہ اسے موقوف شیئ کا اعادہ یاد رہے اور خازن (ذمہ دار) کو اس کا مطالبہ یاد رہے، لیکن اس کے لئے احکامِ رہن ثابت نہ ہوں۔

اشباہ میں القول فی الدین میں سبکی کی طویل گفتگو نقل کرنے کے بعد کہا ہے: اس واقف کی شرط کو ماننے کا لزوم اور معنیٰ لغوی پر اس کا حمل کوئی بعید نہیں ہے، یعنی لغوی معنی پر محمول کرتے ہوئے واقف کی شرط کو صحیح قرار دے کر اس پر عمل کیا جائے گا۔

(فلا يباع المدبر) ....(ولا يوهب ولا يرهن) فشرط واقف الكتب الرهن باطل؛ لأن الوقف في يد مستعيره أمانة فلا يتأتى الإيفاء والاستيفاء بالرهن به بحر. (درمع التنوير)

مطلب في: شرط واقف الكتب الرهن بها

(قوله ولا يرهن)؛ لأن الرهن والارتهان من باب إيفاء الدين واستيفائه عندنا فكان من باب تمليك العين وتملكها بحر عن البدائع.

(قوله فشرط إلخ) تفريع على العلة التي ذكرناها كما فعل في البحر، وأشار إليه الشارح. ووجه التفريع أن العلة كما أفادت أن الرهن لا بد أن يمكن الاستيفاء منه، فقد أفادت أيضا أن المرهون به لا بد أن يكون دينا مضمونا يطالب بإيفائه، فبالنظر إلى الأول لا يصح رهن المدبر بمال آخر، وبالنظر إلى الثاني لا يصح رهن مال بكتب الوقف، فالجامع بينهما عدم صحة الرهن

في كل للعلة المذكورة، فلا تضر المغايرة في كون المدبر مرهونا والكتب مرهونا بها؟فافهم (قوله فلا يتأتى إلخ) قيل مقتضى كونها أمانة أنها تضمن بالتعدي، فما المانع من صحة الرهن لهذه الحيثية؟ وعليه يحمل شرط الواقفين تصحيحا لأغراضهم.قلت:قد صرحوا بأن الرهن لا يصح إلا بدين مضمون وأنه لا يصح بالأمانات والودائع وسيأتي في بابه متنا والأمانات تضمن بالتعدي مطلقا برهن أو غيره، ولا يمكن الاستيفاء من الرهن الباطل ولا حبسه على ذلك فلا فائدة له فافهم.

ثم اعلم أن هذا كله إن أريد بالرهن مدلوله الشرعي، أما إن أريد مدلوله اللغوي وأن يكون تذكرة فيصح الشرط؛ لأنه غرض صحيح كما قاله السبكي. قال: وإذا لم يعلم مراد الواقف فالأقرب حمله على اللغوي تصحيحا لكلامه، ويكون المقصود تجويز الواقف الانتفاع لمن يخرجه من خزانته مشروطا بأن يضع في الخزانة ما يتذكر هو به إعادة الموقوف ويتذكر الخازن به مطالبته من غير أن تثبت له أحكام الوقف. قال في الأشباه في القول في الدين بعد أن نقل عبارة السبكي بطولها: وأما وجوب اتباع شرطه وحمله على المعنى اللغوي فغير بعيد (رد المحتار: ١١/١٥٥)

(۱۳) مطلب: الكمال بن الهمام من أهل الترجيح

صاحب فتح القدیر کمال ابن ہمام کا شمار اہل ترجیح میں ہوتا ہے۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر آقا اپنی باندی سے کہے کہ میں مر جاؤں یا قتل کر دیا جاؤں تو تو آزاد ہے تو علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف اسے تدبیر مقید قرار دیتے ہیں کیونکہ تدبیر مطلق موت پر معلق کرنے سے ہوتی ہے اور یہاں قتل اور موت دو امور میں بلا تعیین تعلیق عتق ہے، پس قتل اور موت الگ الگ امر ہے، اس لئے بالتعیین موت پر عتق کی تعلیق نہیں پائی گئی، اس لیے تدبیر مطلق نہ ہوگی بلکہ مقید ہوگی، اور امام زفر نے اس میں اختلاف کیا ہے اور وہ اس کو تدبیر مطلق

سمجھتے ہیں اور کمال بن الہمام نے ان کی بات کو ترجیح دی ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام زفر کے قول کو (یہ غلام یا باندی مدبر مطلق ہے) ابن ہمام نے ترجیح دی ہے کہ یہ قول احسن ہے، کیونکہ یہ اس کی طرف سے مطلق موت پر تعلیق ہے، اب موت چاہے کیسے بھی ہو قتل ہو یا غیر قتل، اور یہ بات ہم بارہا کہ چکے ہیں کہ کمال ابن الہمام اہلِ ترجیح میں سے ہیں، جیسا کہ بحر الرائق کی کتاب القضاء میں بیان کیا ہے، بلکہ ان کے بعض معاصرین نے اس کی تصریح کی ہے کہ وہ اہلِ اجتہاد میں سے ہیں؛ خصوصاً بحر الرائق، المنح اور رمز المقدسی میں انہیں اس قول پر ثابت رکھا ہے اور شارح نے بھی یہ بات کہی ہے، اور یہ تمام حضرات متاخرین میں سے جلیل القدر لوگوں میں سے ہیں۔

مطلب الكمال ابن الهمام من أهل الترجيح

(قوله ورجحه الكمال) أي رجح قول زفر أنه مدبر مطلق بأنه أحسن؛ لأنه في المعنى تعليق بمطلق موته كيفما كان قتلا أو غير قتل، وقدمنا غير مرة أن الكمال من أهل الترجيح كما أفاده في قضاء البحر، بل صرح بعض معاصريه بأنه من أهل الاجتهاد ولا سيما وقد أقره على ذلك في البحر والنهر والمنح، ورمز المقدسي والشارح وهم أعيان المتأخرين فافهم (رد المحتار :١١/١٦٦)

(۱۴) مطلب: في القضاء بجواز بيع أم الولد

قضاءً ام ولد کی بیع جائز ہے۔

در مع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ مستولدہ (ام ولد) کا حکم مدبرہ کی طرح ہے، سوائے تیرہ مقامات کے جنہیں الاشباہ کے فروق میں اور بحر الرائق کے باب بیع الفاسد میں ذکر کیا گیا ہے، ان مسائل میں مستولدہ اور مدبرہ کا حکم الگ الگ ہوگا۔

(۱) ام ولد کو غصب کرنے اور پھر ہلاک ہونے سے غاصب پر اس کا ضمان نہ ہوگا۔

(۲) مشترکہ ام ولد کو ایک شریک آزاد کر دے تو معتق شریک پر ساکت کے حق میں ضمان نہ ہوگا۔

(۳) بیع فاسد کے بعد ام ولد مشتری کے قبضے میں مر جائے تو مشتری ام ولد کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔

(۴) آقا بہ حالت دَین مر جائے تو ام ولد یوں ہی آزاد ہوگی، دائن کے لیے سعایت نہ کرے گی۔

(۵) ام ولد جمیع مال سے آزاد ہوگی، جبکہ مدبرہ ثلث مال سے آزاد ہوگی اور بقیہ کے لیے سعایت کرے گی۔

(۶) مشترکہ ام ولد کے بیٹے کے نسب کا دعوٰی کرے تو مدعی اپنے شریک کے حصے کا مالک نہ بنے گا، جبکہ مشترکہ مدبرہ میں استیلاد سے مدعیٔ نسب باندی کے کل کا مالک ہو جائے گا۔

(۷) ام ولد کی قیمت قنہ کے مقابلے میں ثلث کے بقدر ہوگی، جب کہ مدبرہ مطلقہ کی قیمت قنہ کے مقابلہ میں دو ثلث ہوتی ہے اور مدبرہ مقیدہ کی قیمت قنہ کے مساوی ہوتی ہے۔

(۸) ام ولد کی بیع کے جواز پر قضاء قاضی بھی نافذ نہ ہوگا، جبکہ مدبرہ میں قضاء قاضی نافذ ہو جائے گا۔

(۹) آقا کی موت یا آقا کے آزاد کرنے کی صورت میں امِ ولد پر عدت لازم ہوگی، جبکہ مدبرہ پر نہ ہوگی۔

(۱۰) اس کے بچے کا نسب آئندہ بغیر دعوٰی کے ثابت ہوگا۔

(۱۱)ام والد کو مدبر بنانا صحیح نہ ہوگا جبکہ مدبرہ کو ام ولد بنانا صحیح ہے۔
(۱۲)حربی اپنی ام ولد کی بیع کا مالک نہ ہوگا جبکہ اپنے مدبر کو بیچنے کا مالک ہوگا۔
(۱۳) آدمی کے لیے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنانا صحیح ہے، مدبرہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

(حكمها) أي المستولدة (كالمدبرة) وقد مر (إلا) في ثلاثة عشر مذكورة في فروق الأشباه والبيع الفاسد من البحر منها: (درمع التنوير)

مطلب في القضاء بجواز بيع أم الولد

(قوله في ثلاثة عشر) قال في البيع الفاسد من البحر وفي فتح القدير هنا: اعلم أن أم الولد تخالف المدبر في ثلاثة عشر حكما: لا تضمن بالغصب وبالإعتاق والبيع، ولا تسعى لغريم، وتعتق من جميع المال، وإذا استولد أم ولد مشتركة لم يتملك نصيب شريكه، وقيمتها الثلث، ولا ينفذ القضاء بجواز بيعها، وعليها العدة بموت السيد أو إعتاق؛ ويثبت نسب ولده بلا دعوة، ولا يصح تدبيرها، ويصح استيلاد المدبرة ولا يملك الحربي بيع أم ولده ويملك بيع مدبره، ويصح استيلاد جارية ولده ولا يصح تدبيرها (رد المحتار: ۱۸۵/۱۱)

(۱۵) مطلب في قضاء القاضي بخلاف مذهبه

قاضی کا خلاف مذہب فیصلہ کرنے کا حکم۔

حل مطلب سے قبل بطور تمہید چار باتیں عرض ہیں:

(۱)ام ولد کی بیع کے سلسلے میں حضرات صحابہ میں اختلاف تھا،حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کی بیع کے عدمِ جواز کے قائل تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کی بیع کو جائز قرار دیتے تھے،لیکن پھر تابعین کے دور میں ام ولد کی بیع کے جائز نہ ہونے پر اجماع ہوگیا۔

(۲) داؤد ظاہری ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں۔

(۳) کوئی مقلد قاضی مثلاً حنفی قاضی اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلے میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق اس کا فیصلہ نافذ ہوجائے گا بشرطیکہ حاکم نے کسی خاص مذہب کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند نہ کیا ہو اور اگر حاکم نے کسی خاص مذہب کی قید لگائی ہو اور قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرے تو پھر اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اور امام صاحب کی دوسری روایت کے مطابق قاضیٔ مقلد کا اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ مطلقاً نافذ ہی نہیں ہوگا، یہی قول راجح ہے اور یہ صاحبین کا بھی قول ہے۔

(۴) شیخینؒ اور امام محمد رحمہم اللہ کے درمیان ایک دوسرا اصولی اختلاف یہ بھی ہے کہ کیا اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم کر دیتا ہے یا نہیں؟ حضرات شیخین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم نہیں کرتا ہے، کیونکہ اس سے ان صحابہ کی تضلیل لازم آتی ہے جن کی رائے اجماعی حکم کے خلاف تھی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم کر دیتا ہے یعنی یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں سمجھا جائے گا۔

درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی قاضی نے ام ولد کی بیع کے جواز کا فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا بلکہ وہ فیصلہ نافذ ہونے اور باطل ہونے میں دوسرے قاضی کے فیصلے پر موقوف ہوگا۔

پہلا سوال یہ ہے کہ اس عبارت میں ام ولد کی بیع کے جواز کا فیصلہ کرنے والا قاضی کون ہوسکتا ہے؟ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے حنفی قاضی بھی مراد ہوسکتا ہے، رہی یہ بات کہ احناف کا مذہب تو ام ولد کی بیع کے عدم جواز کا ہے تو حنفی قاضی کا

ایسا فیصلہ کرنا کیسے ممکن ہے؟ تو اس کا جواب علامہ شامیؒ نے یہ دیا ہے کہ امام صاحبؒ کی ایک روایت کے مطابق حنفی قاضی کا خلاف مذہب فیصلہ کرنا درست ہے، اس لیے اس حنفی قاضی نے خلاف مذہب فیصلہ کرتے ہوئے بیع کے جواز کا فیصلہ کیا؛ لیکن چونکہ امام صاحب کی دوسری روایت جو صاحبینؒ کا مذہب ہے اور راجح بھی ہے وہ یہ ہے کہ حنفی قاضی کا اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ مطلقاً نافذ نہیں ہوگا، اس روایت کے اعتبار سے حنفی قاضی کا یہ فیصلہ (ام ولد کی بیع کے جواز کا فیصلہ) درست نہیں اور نافذ بھی نہیں ہوگا، اس لیے حنفی قاضی تو ایسا فیصلہ کرے گا نہیں، لہٰذا یہاں حنفی قاضی مراد نہیں ہوسکتا؛ البتہ داؤد ظاہری ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں، اس لیے یہاں قاضی سے مراد داؤد ظاہری کا مقلد قاضی ہوسکتا ہے۔ اور ایسے ہی قاضی کے فیصلے کے بارے میں متن میں علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا بلکہ امضاءً وابطالاً دوسرے قاضی کے فیصلے پر موقوف رہے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے اولاً ایسے فیصلے کے نفاذ اور عدم نفاذ سے متعلق فقہاء کے اقوال اور اس کی بنیاد و علت واضح فرمائی ہے، اور اس کے بعد مختصر بحث کرتے ہوئے تقریر اور شرح تقریر کے حوالے سے ایسی تفصیل وتوجیہ پیش فرمائی ہے جس سے علامہ حصکفیؒ کے ذکر کردہ حکم یعنی پہلے فیصلے کے موقوف ہونے اور دوسرے فیصلے کے نافذ ہونے کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ: خاص ام ولد کے بارے میں ایسے قاضی کے فیصلے سے متعلق امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ نافذ نہیں ہوگا اور امام محمدؒ ہی کے قول پر فتوی ہے اور شیخینؒ کا مذہب اس سلسلے میں یہ ہے کہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا، دراصل شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان یہ اختلاف رائے ایک دوسرے اصولی مسئلے میں

اختلاف پر مبنی ہے جس کی تفصیل ہم سابق میں نمبر ایک اور چار پر بیان کر چکے ہیں کہ ام ولد کی بیع کے جواز سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف تھا اور تابعین کے زمانے میں عدمِ جواز پر اجماع ہو گیا تھا اور ایسے اجماع کے حکم کی تفصیل یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم نہیں کرتا ہے، اس لیے شیخینؒ کے یہاں مسئلہ مجتہد فیہ رہا اور ایسے مجتہد فیہ مسئلہ میں اگر قاضی فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم کر دیتا ہے اس لیے ان کے یہاں مسئلہ اجماعی بن گیا اور اجماعی مسئلے میں اگر قاضی کوئی دوسرا حکم لگائے تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ تحریر کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ اظہر من الروایات یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے یہاں بالاتفاق فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ علماء حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اجماعِ متأخر اختلافِ متقدم کو ختم کر دیتا ہے اور جب اختلافِ متقدم ختم ہو گیا تو مسئلے میں کوئی دوسرا قول ہی باقی نہیں رہا، لہٰذا اس قول کے مطابق فیصلہ کرنا ایسے قول پر فیصلہ ہے جس کا کوئی قائل ہی نہیں ہے، پس اجماع کی مخالفت کی وجہ سے یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی اگر ام ولد کی بیع کا فیصلہ کرے تو شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اس کے نفاذ میں اختلاف ہے اور تحریر میں ہے کہ بالاتفاق نافذ نہیں ہوگا اور اس اختلاف کی بنیاد خلافِ مقدم اور اجماعِ مؤخر کے سلسلے میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ جب کہ درمع التنویر میں علامہ حصکفیؒ نے ایسے فیصلے سے متعلق نفاذ و عدم نفاذ کے علاوہ تیسرا حکم ذکر فرمایا ہے کہ ایسا فیصلہ موقوف رہے گا۔ اس لیے آگے علامہ شامیؒ بیع ام ولد کے فیصلے کے نفاذ سے متعلق متن میں مذکور حکم کی توجیہ

اور تفصیل واضح کرنا چاہتے ہیں۔

متن میں یہ حکم مذکور ہے کہ پہلے قاضی کا فیصلہ موقوف رہے گا اور دوسرا قاضی اگر نفاذ کا فیصلہ کرے تو نافذ ہو جائے گا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کتاب القضاء میں ہے جیسا کہ ہم آگے اسے ذکر کریں گے کہ احکام کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ احکام جو سرے سے ہی درست نہ ہوں، چاہے ہزار قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے اور وہ ایسے احکام ہیں جو کتاب اللہ، سنتِ مشہورہ اور اجماع امت کے خلاف ہوں۔ (۲) ایسے احکام جو قاضی کے فیصلے سے قبل تو مختلف فیہ ہوں اور قاضی کے فیصلے سے وہ اختلاف ختم ہو جائے، پس اگر کوئی اس فیصلے کو دوسرے قاضی کے سامنے پیش کرے جو اس حکم کا قائل نہیں ہے، تب بھی اس دوسرے قاضی کو چاہیے کہ وہ پہلے قاضی کا حکم (فیصلہ) برقرار رکھے۔ (۳) وہ احکام جن میں قاضی کے فیصلے کے بعد اختلاف ثابت ہو کہ آیا قاضی کا یہ فیصلہ درست ہے یا نہیں؟ اب اگر کوئی شخص ایسے فیصلے کو کسی دوسرے قاضی کے سامنے پیش کرے اور وہ اسی حکم کا قائل ہو تو اسے اختیار ہے کہ وہ اس فیصلے کو برقرار رکھے اور اگر اس کی رائے اس فیصلے سے مختلف ہے تو وہ اس پہلے قاضی کے فیصلے کو باطل قرار دے۔

علامہ حصکفیؒ کا ام ولد کی بیع کے جواز کے فیصلے سے متعلق یہ کہنا کہ یہ دوسرے قاضی کے فیصلے پر موقوف رہے گا، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ فیصلہ مذکورہ اقسام میں سے تیسری قسم کے قبیل سے ہے۔ اور اگر اس فیصلے کو مخالف اجماع مانیں تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ پہلی قسم کے قبیل سے ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفیؒ نے بھی درمختار کی کتاب القضاء میں حکم قضاء کے خلافِ اجماع ہونے کی مثالیں بیان کرتے وقت بیع ام ولد

کے جواز کے فیصلے کو بھی مخالفِ اجماع قرار دیا ہے اور دوسرا قول ینفذ علی الأصح تحریر فرمایا ہے (أو إجماعا کحل المتعة لإجماع الصحابة علی فساده کبیع ام ولد علی الأظهر وقیل ینفذ علی الأصح) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے بیع ام ولد کے جواز کے فیصلے کو اس بنا پر غیر نافذ قرار دیا کہ وہ اجماع کے مخالف ہے تو ان کا یہاں پر دوسرے قاضی کے فیصلے پر موقوف قرار دینا درست نہیں ہونا چاہئے۔ فتامل۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے تحریر میں پایا کہ صاحب تحریر نے توقف والا حکم جامع کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ایسا اجماع جس سے پہلے اختلاف ہو چکا ہو، اس اجماع کے اجماع ہونے میں اختلاف ہے، لہٰذا اس میں شبہ پیدا ہو گیا جیسا کہ خبر واحد کے ثبوت میں شبہ ہے، پس اجماع کی طرح اس کے متعلَّق میں بھی شبہ پیدا ہو گیا اور وہ متعلق اجماعی حکم ہے اور اس طرح یہ اجماعی حکم بھی شبہ کا محل ہوا تو اس کے خلاف فیصلہ درست ہوگا؛ کیونکہ ایسا فیصلہ اجماع قطعی کے مخالف نہیں ہے۔

اور تحریر کے شارح فرماتے ہیں کہ اس سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ: ام ولد کی بیع کے فیصلے کے درست ہونے یا نہ ہونے میں جو اختلاف ہے، قضاء کے بارے میں یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ قضاء سے متعلّق (یعنی ام ولد کی بیع کے جواز میں) اختلاف ہے، پس جس طرح جوازِ بیع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، اسی طرح جواز پر قاضی کا فیصلہ بھی مختلف فیہ سمجھا جائے گا۔

یہ صورت حال ایسی نہیں کہ بیعِ ام ولد کا مسئلہ تو جواز وعدم جواز میں مختلف فیہ ہو

اور جواز یا عدم جواز پر قاضی کا فیصلہ غیر مختلف فیہ اور حتمی ہو، پس جب بیع کے جواز کے بارے میں قاضی کا فیصلہ بھی مختلف فیہ رہا تو اب جامع کی بات موجّہ اور مدلّل ہوگئی، کیونکہ اس طرح ماننے سے اب دوسرے قاضی کا فیصلہ ایک مختلف فیہ مسئلے یعنی پہلے قاضی کے فیصلے میں ہوا اور دوسرے قاضی کو مختلف فیہ مسائل میں جواز وعدم جواز کے فیصلے کا اختیار ہوتا ہے، چنانچہ کشف الاسرار میں شارح تحریر کی اس بات کو أوجہ الاقاویل قرار دیا گیا ہے۔

لو قضى بجواز بيعها لم ينفذ بل يتوقف على قضاء قاض آخر إمضاء وإبطالا ذخيرة، وينفذ في المدبرة كما مر. (درمع التنوير)

مطلب في قضاء القاضي بخلاف مذهبه

(قوله ولو قضى بجواز بيعها) أي قضى به حنفي مثلا على إحدى الروايتين عن الإمام من أن القاضي لو قضى بخلاف رأيه ينفذ قضاؤه: أي ما لم يقيده السلطان بمذهب خاص، أما على الرواية الأخرى وهو قولهما المرجح لا ينفذ مطلقا فيراد القاضي المقلد لداود الظاهري فإنه يقول بجواز بيعها، وله واقعة مع أبي سعيد البردعي شيخ الكرخي حكاها الزيلعي وغيره، وذكرها ج فراجعه (قوله لم ينفذ) هذا عند محمد وعليه الفتوى. وقالا: ينفذ، والخلاف مبني على خلاف في مسألة أصولية، هي أن الإجماع المتأخر هل يرفع الخلاف المتقدم؟ عندهما لا يرفع لما فيه من تضليل بعض الصحابة - رضي الله تعالى عنهم -. وعنده يرفع ح عن المنح. وذكر في التحرير أن الأظهر من الروايات أنه لا ينفذ عندهم جميعا اهـ: ومفاده ارتفاعه عندهم فيثبت الإجماع المتأخر لأنه حيث ارتفع الخلاف المتقدم لم يبق في المسألة قول آخر، فكان القضاء به قضاء بما لا قائل به فلا ينفذ لمخالفته الإجماع.

قلت: لكن المقرر في كتاب القضاء كما سيأتي تحريره إن شاء الله تعالى أن الحكم ثلاثة أنواع: منه ما لا يصح أصلا وإن نفذه ألف قاض، وهو ما

خالف كتابا أو سنة مشهورة أو إجماعا، ومنه ما ثبت فيه الخلاف قبل الحكم ويرتفع بالحكم، حتى لو رفع إلى قاض آخر لا يراه أمضاه. ومنه ما ثبت فيه الخلاف بعد الحكم أي وقع الخلاف في صحة الحكم به، فهذا إن رفع إلى قاض آخر، فإن كان لا يراه أبطله، وإن كان يراه أمضاه، ومقتضى قوله بل يتوقف إلخ أنه من هذا النوع، ومقتضى كونه مخالفا للإجماع أنه من النوع الأول، وبه صرح الشارح في كتاب القضاء حيث قال عند قول المصنف أو إجماعا كحل المتعة لإجماع الصحابة على فساده وكبيع أم ولد على الأظهر، وقيل ينفذ على الأصح، فجعل عدم النفاذ مبنيا على مخالفته للإجماع، وعليه فلا يصح قوله بل يتوقف إلخ فتأمل.

ثم رأيت في التحرير عزا قوله بل يتوقف إلى الجامع. ووجهه بأن الإجماع المسبوق بخلاف مختلف في كونه إجماعا ففيه شبهة كخبر الواحد فكذا في متعلقه وهو ذلك الحكم المجمع عليه، فكان القضاء به نافذا لأنه غير مخالف للإجماع القطعي. وقال شارحه: ثم الأظهر أن الخلاف في القضاء ببيع أم الولد في نفس القضاء كما في متعلقه الذي هو جواز البيع لا في نفس متعلقه فقط فيتجه ما في الجامع لأن قضاء الثاني هو الذي يقع في مجتهد فيه أعني الأول، فلذا قال في الكشف وهذا أوجه الأقاويل اهـ والله سبحانه أعلم. (رد المحتار: ١١/١٨٦)

(١٦) مطلب: خصومة الذمي أشد من خصومة المسلم

ذمی کی خصومت مسلمان کی خصومت سے زیادہ سخت ہے۔

درمع التنویر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی ذمی یعنی کافر کی ام ولد یا اس کی مدبرہ اسلام لے آوے تو اس آقا پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ اسلام قبول کر لے تو یہ باندی اسی کی رہے گی اور اگر وہ اسلام قبول نہ کرے تو پھر قنہ ہونے کی حیثیت سے اس کی جو قیمت ہو اس کے تہائی میں سعایت کرے گی اور پھر آزاد ہوگی، اس حکم

میں دونوں کی رعایت ہو جاتی ہے، سعایت کا حکم اس لیے ہے کہ ذمی اور جانور کی خصومت روز قیامت مسلمان کی خصومت سے زیادہ سخت ہوگی، پس اس کا مال (ام ولد) بلاعوض اس سے نہیں لیا جائے گا۔

اس مطلب میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذمی کی خصومت کے اشد ہونے کی وجہ ذکر فرمائی ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ خانیہ میں کتاب الغصب میں ہے: کسی مسلمان نے ذمی کا مال غصب کیا یا اس کا مال چوری کیا تو قیامت کے دن اس کی گرفت کی جائے گی، کیونکہ اس نے معصوم مال لے لیا ہے، پھر اس دن ذمی سے معافی کی امید بھی نہیں ہوگی، برخلاف ایک مسلمان کے کہ اس سے امید ہو سکتی ہے کہ وہ دوسرے مسلمان کو معاف کر دے، اس لیے ذمی کی خصومت اس دن زیادہ سخت ہوگی اور پھر خصومت کے نتیجے میں مسلمان کی عبادت کا ثواب ذمی کو دینا بے سود ہوگا؛ کیونکہ وہ ثواب کا اہل نہیں ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کافر کے کفر کا وبال مسلمان پر ڈال دیا جائے، اس لیے وہ ذمی یا کافر اپنی خصومت میں باقی رہے گا، اور بہ ظاہر مسلمان کے لیے اس سے نکلنا مشکل ہوگا، اس وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ چوپائے اور جانور کی خصومت آدمی کی آدمی کے خلاف خصومت سے زیادہ شدید ہوگی۔

(إذا أسلمت أم ولد الذمي) يعني الكافر أو مدبرته مسكين (عرض عليه الإسلام فإن أسلم فهي له وإلا سعت) نظرا للجانبين، لأن خصومة الذمي والدابة يوم القيامة أشد من خصومة المسلم (في) ثلث (قيمتها) قنة. (وعتقت بعد أدائها) (در مع التنوير)

مطلب خصومة الذمي أشد من خصومة المسلم

(قوله لأن خصومة الذمي إلخ) في الخانية من الغصب: مسلم غصب

من ذمي مالا أو سرقه فإنه يعاقب عليه يوم القيامة لأنه أخذ مالا معصوما والذمي لا يرجى منه العفو، بخلاف المسلم فكانت خصومة الذمي أشد، و عند الخصومة لا يعطى ثواب طاعة المسلم للكافر لأنه ليس من أهل الثواب، ولا وجه لأن يوضع على المسلم وبال كفر الكافر فيبقى في خصومته، وعن هذا قالوا: إن خصومة الدابة تكون أشد من خصومة الآدمي على الآدمي. اهـ. (رد المحتار: ١١/١٩٣)

مآخذومراجع

فتح القدير	الامام كمال الدين محمد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفى
فتاوى قاضى خان-خانيه	الامام فخر الدين الحسن بن منصور المعروف بقاضى خان
النهر الفائق	امام سراج الدين عمر بن ابراهيم ابن نجيم الحنفى
البحر الرائق	شيخ زين الدين بن ابراهيم المعروف بابن نجيم المصرى
قنية المنية لتتميم الغنية	ابوالرجاء نجم الدين مختار بن محمود بن محمد الزاهدى الحنفى
الهداية	امام برهان الدين ابوالحسن على بن ابوبكر المرغينانى
الدر المنتقى فى شرح الملتقى	شيخ محمد بن على الحصنى المعروف بالعلاء الحصكفى
ملتقى الأبحر	العلامة والفقيه ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الحلبى
الفتاوى التاتارخانية	شيخ امام فريد الدين عالم العلاء اندربتى الدهلوي الهندي
الدرر الحكام فى شرح غرر الأحكام	العلامة المحقق مولانا القاضى الشهير بمنلا خسرو الحنفى
الشرنبلالية-هامش الدرروالغرر	علامة ابوالاخلاص حسن بن عمار بن على الوفائى الشرنبلالى
الأشباه و النظائر	شيخ زين الدين بن ابراهيم المعروف بابن نجيم مصرى
رسائل ابن عابدين	محمد امين بن عمر الشهير بابن عابدين
القاموس الوحيد	مولانا وحيدالزمان قاسمى كيرانوى رحمه الله
مصباح اللغات	ابوالفضل مولانا عبدالحفيظ بلياوى رحمه الله
فيروز اللغات	الحاج مولوى فيروزالدين رحمة الله عليه
الفتاوى الهندية فى مذهب الامام الأعظم ابى حنيفة النعمان	جماعة من علماء الهند
شرح الحموى على الأشباه و النظائرالمسمى غمز عيون البصائر	علامه شيخ سيد احمد بن محمد الحموى المصرى

منحة الخالق على البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى الفروع الحنفية	علامہ محمد امین ابن عمر عابدین بن عبد العزیز المعروف بابن عابدین الدمشقی الحنفی
تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق	امام فخر الدین عثمان ابن علی الزیلعی الحنفی
بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع	امام علاء الدین ابی بکر ابن مسعود الکاسانی الحنفی الملقب بملک العلماء
المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى فقه الامام ابى حنيفة	امام علامہ برہان الدین ابی النعمان محمود بن احمد بن عبد العزیز بن مازہ البخاری الحنفی
فتاوى دار العلوم زكريا	مفتی رضاء الحق صاحب دامت برکاتہ جنوبی افریقہ
فتاوى قاسميه	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد قاسمی دامت برکاتہ
فتاوى محموديه	فقیہ الأمت حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوھی رحمہ اللہ
كتاب النوازل	مولانا مفتی محمد سلمان منصور پوری دامت برکاتہ
قاموس الفقه	مفتی خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہ
معارف القرآن	مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی رحمہ اللہ
